

د. علي عبود المٌحمداوي

بَقَايَا اللُّوْغُوْس

دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية



مسائل فلسفية

مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية

بَقَايَا اللوغوس



د. علي عبود المَحْمَدَاوي

- الأمين العام للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.
- تدريسي الفلسفة السياسية والمعاصرة في كلية الآداب، جامعة بغداد

لَا يَخْفَى عَلَى أَيِّ مُطَّلِعٍ، وَلَوْ بَيْسَرٍ، عَلَى تَارِيخِ الْفِكْرِ الْغَرْبِيِّ «الْفَلْسَفِيِّ» أَنْ يَكْشِفَ بِسُهُولَةٍ عَظْمٍ التَّحَوُّلَ الْحَاصِلَ فِيهِ، لَكُنَّا قَدْ نَقَفْ أَمَامَ أَسْبَابِهِ وَمَعْرِفَةِ أَدَوَاتِهِ. هَذَا الْكِتَابُ سَيَنْبُشُرُ أَرْشِيفَاتِ النَّحْوِلِ عَبْرَ دَرَاةٍ نَمَازِجَ أَسْهَمَتْ فِيهِ، وَسَجَّلَتْ بِوَصْفِهَا أَدَاةً لِمُنْعَطَفَاتِ كِبَرَى فِي تَارِيخِهِ.

وَلَعَلَّ أَمْرَ النِّقْدِ لِلذَّاتِ الَّذِي مَارَسَتْهُ الثَّقَافَةُ الْغَرْبِيَّةُ، عُمُومًا، لَمْ يَكُنْ إِلَّا اسْتِجَابَةً لِتَحْدِي الضِّيَاعِ الَّذِي تَمُرُّ فِيهِ فِي لَحْظَةِ تَارِيخِيَّةٍ مِنْ سَجَلِهَا، ذَلِكَ الضِّيَاعُ الَّذِي يَخْلُقُ مَنَفَذًا لِلخُرُوجِ مِنَ الدَّائِرَةِ.

وَقَدْ تَشَكَّلَ التَّمَرُّزُ حَوْلَ امْكَانَاتِ الْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ مِنْ تَرَاثٍ تَرَاكُمِيٍّ كَبِيرٍ، بَدَأَ مِنْذُ أَوَّلِ إِقَالَةِ لِلثَّقَافَاتِ الْأُخْرَى وَبَدَأَ وَصَفُهَا بِالْهَامِشِيَّةِ وَالْبَرَبَرِيَّةِ. وَلَعَلَّهَا مِنْذُ بَدَايَاتِ التَّمْيِيزِ الْحَقُوقِيِّ لِمَوَاطِنِي أَثِينًا وَإِلَى الْيَوْمِ، لَكُنْهُ ثَارٌ وَتَضَخَّمَ بِشَكْلِ أَكْبَرَ فِي حَقِيقَةِ الْعَصْرِ الْحَدِيثِ، وَالنَّقْدِ الَّذِي رَافَقَ الصَّنَاعَةَ، وَسَيْطَرَةَ النُّزَعَةِ الْعِلْمِيَّةِ؛ لِيَجِدَ الْعَقْلُ الْغَرْبِيُّ نَفْسَهُ مُتَسَيِّدًا، وَلِيَنْجِزَ مَشَارِيعَ إِقَالَةِ أُخْرَى تَمَثَّلَتْ فِي اسْتِعْمَارَاتٍ وَاحْتِلَالَاتٍ تَكَلَّلَتْ بِانْتِصَارَاتٍ عَسْكَرِيَّةٍ، وَحَرَكَاتٍ تَبْشِيرٍ دِينِيٍّ، وَانْتِعَاشٍ اقْتِصَادِيٍّ، وَهَيْمَنَةِ ثَقَافِيَّةٍ، وَفَرَضَ سَيْطَرَةَ سِيَاسِيَّةٍ، كُلُّ ذَلِكَ كَانَ مَصْنَعًا لِهَذِهِ الذَّاتِ النُّزْجِيَّةِ: الْغَرْبِ.

لَكِنْ ذَلِكَ لَا يَعْني أَنَّهُ كَانَ بِهِذِهِ الصَّلَادَةُ الَّتِي قَدْ تَوَحَّى صُورَتُهُ بِهَا، أَوْ يَنْعَكِسَ شَكْلُهَا عَنْهُ، بَلْ اسْتَطَاعَ الْكَثِيرُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ أَنْ يَخْتَرِقُوا حُجْبَهُ الْإِقْصَائِيَّةَ، لِلْمُخْتَلَفِ، بِنَقْدِهِمْ وَتَشْخِصِهِمْ لِدَانِهِ، وَالشَّرُوعَ بِمَرَاةٍ انْجَازِهِ، وَمَا أَصْبَحَ عَلَيْهِ، وَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي حَالِي الْبَقَاءِ أَوْ التَّغْيِيرِ.

لوحة الغلاف للفنان العراقي ستار كاووش..



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilaf
editions.elikhtilaf@gmail.com

بَقَايَا اللُّوْغُوْسِ

دِرَاسَاتٌ مَعَاصِرَةٌ فِي تَفْكِ الْمَزَكْرِيَةِ الْعُقْلِيَّةِ الْغَرَبِيَّةِ

بَقَايَا اللُّوْغُوْس

دِرَاسَاتٌ مُعَاَصِرَةٌ فِي تَفْكِ الْمَرْكَزِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الْغَرِبِيَّةِ

د. عَلِي عَبَّود الْمُحَمَّدَاوِي

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilaf



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 9-1203-02-614-978

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055
البريد الإلكتروني: darelaman@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elikhtilef

149 شارع حسية بن بوعلی
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: +213 21676179
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ديفاف
DIFAFPUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722
هاتف بيروت: +9613223227
editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

الإهداء...

إِلَى عَلِي الرِّضَا... وَلَدِي.

شكر وتقدير...

إلى

الدكتور محمد عبد مشكور

لمراجعته وتقويمه وملاحظاته...

وإلى

الفنان ستار كاوش

امتناناً ومحبة....

المحتويات

المقدمة	11
---------------	----

الفصل الأول

بداية الطرق من الداخل للعقل الغربي، نيتشه: شهادة على عقم.....	17
---	----

الفصل الثاني

تقريرات وحدود معرفية: للوقوف على تخوم المعنى. حفریات مفهومية في الحدائفة ومابعد الحدائفة	37
--	----

الفصل الثالث

إعادة وزن العقل الغربي: مدرسة فرانكفورت ونقد الاقالات والاختزال.....	59
--	----

الفصل الرابع

تأويلات واتفاقات: غادامير وهابرماس: التراث بين الضرورة والنقد	99
---	----

الفصل الخامس

نقد التقاليد وسياسات الذاكرة: نقد حنه أرنت لنسيان الفعل الإنساني في البنية الغربية	131
--	-----

الفصل السادس

ضياح الحقيقة وصعود السيمولاكرا: بودريار ونقد الفائض الصوري.....	163
---	-----

الفصل السابع

تخليص المعايير من المراوفة والتمثل: ريتشارد رورتي والبراجماتية الجديدة.....	193
---	-----

الخاتمة	237
---------------	-----

المقدمة

حَاوَلْتُ وَلَا زِلْتُ أَحَاوِلُ فَحَصَّ كَيْفِيَّةَ اخْتِرَاقِ نَسَقِ صُلْبٍ وَصَلْدٍ، كَمَا كَانَ يَنْدُو، يَوْمًا مَاءً، وَمَا الَّذِي جَعَلَهُ يُمَزَّقُ عَنْ نَفْسِهِ كُلَّ حُجُبِ الْغُرُورِ؛ بَعْدَ أَنْ شَعَرَ بِأَزَمَتِهِ، أَوْ عَجْزِهِ أَمَامَ صُعُودِ كُلِّ مَا حَاوَلَ قَمْعُهُ وَإِقَالَتُهُ؟

إِنِّهَا مُحَاوَلَةٌ تَمْنِيصُ وَكَشْفُ لِتَحَوُّلَاتِ الْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ، الَّذِي انْبَحَسَ مِنْ دَاخِلِهِ، وَبَعْدَ كُلِّ امْتِيَازَاتِهِ الَّتِي أَحَاطَ بِهَا نَفْسُهُ، مُقِيلًا بِذَلِكَ كُلِّ مَا لَا يَرْتَقِي لِصِرَاطَةِ الْوَعْيِ الَّذِي يَمْتَلِكُهُ، وَالْعِلْمِيَّةِ الَّتِي يَتَّبَحُّحُ بِهَا.

هَذِهِ الْمُحَاوَلَةُ هِيَ جُزْءٌ مِنْ سِلْسَلَةِ دِرَاسَاتٍ أَسْعَى لِإِنجَازِهَا فِي خِصْمٍ مَشْرُوعٍ تَقْدِ الْمُنْظُومَتَيْنِ: الْغَرْبِيَّةَ وَالشَّرْقِيَّةَ - الْعَرَبِيَّةَ. وَالْمُحَاوَلَةُ الْأُولَى، هُنَا، جَاءَتْ مُلِمَّةً لِمَجْمُوعَةٍ دِرَاسَاتٍ فِي الْفَلَسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ وَتَحْتَ عُنْوَانٍ: "بَقَايَا اللُّغُوسِ"، وَالثَّانِيَّةُ، الَّتِي أَمُلُ لَهَا أَنْ تُنَجَزَ قَرِيبًا، فِي تَقْدِ الذَّاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَمَا حَاوَلْتُ صُنْعَهُ مِنْ عَقْلِ.

وَلَا يَخْفَى عَلَى أَيِّ مُطَّلِعٍ، وَلَوْ يُسِرُّ، عَلَى تَارِيخِ الْفِكْرِ الْغَرْبِيِّ "الْفَلَسَفِي" أَنْ يَكْشِفَ بِسُهُولَةٍ عَظَمَ التَّحَوُّلِ الْحَاصِلِ فِيهِ، لَكِنَّا قَدْ نَقِفُ أَمَامَ أَسْبَابِهِ وَمَعْرِفَةِ أَدَوَاتِهِ. هَذَا الْكِتَابُ سَيَبْشُرُ أَرَشِيْفَاتِ التَّحَوُّلِ عِوَضَ دِرَاسَةٍ نَمَازَجٍ أَسْهَمَتْ فِيهِ، وَسُحِّلَتْ بِوصْفِهَا أَدَاةٌ لِمُنْعَطَفَاتٍ كَبْرَى فِي تَارِيخِهِ.

وَلَعَلَّ أَمْرَ التَّقْدِ لِلذَّاتِ الَّذِي مَارَسَتْهُ الثَّقَافَةُ الْغَرْبِيَّةُ، عُمُومًا، لَمْ يَكُنْ إِلَّا اسْتِحَابَةً لِتَحْدِي الضِّيَاعِ الَّذِي تَمُرُّ فِيهِ فِي لَحْظَةٍ تَارِيخِيَّةٍ مِنْ سَجَلِهَا، ذَلِكَ الضِّيَاعُ الَّذِي يَخْلُقُ مُتَقَدِّمًا لِلْخُرُوجِ مِنَ الدَّائِرَةِ.

وَمَرَا حِلُّ التَّارِيخِ، حَسَبَ تَصَوُّرِنَا: مَا هِيَ إِلَّا فُقَاعَاتٌ مُغْلَقَةٌ تَنْفَجِرُ وَقْتَ

الأزمة؛ لتشكل فقاعة أخرى مليئة بمكسبات جديدة، وملممة ما تبقى من شطايا ماسبقها، عبر المقبولية الجديدة؛ لذلك نجد أن محاولات التحرر لازالت قائمة.

وقد تشكل التمرکز حول امكانات العقل الغربي من ثراث تراكمي كبير، بدأ منذ أول إقالة للثقافات الأخرى وبدء وصفها بالهامشية والبربرية. ولعلها منذ بدايات التمييز الحقوقي لمواطني أيتنا وإلى اليوم، لكنه ناز وتضخم بشكل أكبر في حقبة العصر الحديث، والتقدم الذي رافق الصناعة، وسيطرة النزعة العلموية؛ ليجد العقل الغربي نفسه متسيدا، ولينجز مشاريع إقالة أخرى تمثلت في استعمارات وإحتلالات تكللت بانتصارات عسكرية، وحركات تبشير ديني، وانتعاش اقتصادي، وهيمنة ثقافية، وفرض سيطرة سياسية، كل ذلك كان مصنعا لهذه الذات الرجسية: الغرب.

لكن ذلك لا يعني أنه كان بهذه الصلادة التي قد توحى صورته بها، أو ينعكس شكلها عنه، بل استطاع الكثير من الفلاسفة أن يخترقوا حجب الإقصائية، للمختلف، بنقدهم وتشخيصهم لدائه، والشروع بمراجعة انجازوه، وما أصبح عليه، وما يمكن أن يكون في حالي البقاء أو التغيير. ويمكننا أن نقف عند أقوى مطارق النقد، هذه، المتمثلة بـ (نيتشه)، وما قدمه من نقد لاذع لكل ما تفاخر به اللوغوس من سلطة وقسر على موضوعاته (الإنسان والطبيعة). وذلك ما عرّجت عليه في كتابي، هذا، لبيان بدايات اهتزاز الثقة من الداخل في العقل الغربي، بما قدمه نيتشه من خطاب شذراتي تحطيمي عالج قضايا الذات ومركزيتها والآخر وتفوقه، وما لحظة نيتشه هذه إلا منعطف كبير وتأسيسي، بطريقة غير مباشرة، لخطاب غير تأسيسي (وأقصد أن ما قدمه نيتشه عدل لحظة الفصل مع الحداثة، وما أنجزته) إذ فتح الباب على مشروع جديد هو الخطاب ما بعد الحداثي. ومن هنا، كان لابد أن نقف عند دلائل المشروعين ومقولاتهما، ثم فحصى أبرز النتائج المتممة لهذا النقد مع مدرسة (فرانكفورت) وتشخيصها لداء العقل الأداتي، الذي حول كل شيء حوله إلى موضوع حسابي لا يحمل أية دلالة خارج مكنتيه ورقيته، ومع هذه المدرسة الألمانية يمكننا أن نلنس مشروعات ضمنية في المشروع النقدي الأكبر وهي في الفعل التواصل وفي إعادة الاعتبار للمنجز الفني

وَالْخِطَابِ الرُّومَانِيِّ أَوْ الْإِنْسَانِيِّ عُمُومًا، ثُمَّ تَنَاوَلْتُ فِي هَذَا الْكِتَابِ مَوْضُوعَ
فَحْصِ الثَّرَاثِ وَالتَّقْلِيدِ الَّذِي شَكَلَ مَعَانِي الْحَقِيقَةِ لَدَيْتَا عِوَضًا عَنْ مَشْرُوعِي (هَابِر ماس
وغادامير)، وَكَيْفَ تَعَامَلًا مَعَ التَّقْلِيدِ بِوَصْفِهِ إِطَارًا لَازِمًا لِفَهْمِهِ أَوْ بِوَصْفِهِ حِجَابًا
مَانِعًا لَهُ، فِيمَا قَدَّمَاهُ مِنْ دَوْرٍ (لِلْهَرْمِينُوطِيَا) فِي ذَلِكَ.

وَتَنَاوَلْتُ أَيْضًا، فِي هَذَا الْكِتَابِ، الْمَوْقِفَ مِنَ التَّقْلِيدِ الْحَدَاثِيِّ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرٍ
(حَتَّى أَرَنْتِ)، فِي فَحْصِهَا لِلتَّقْلِيدِ السِّيَاسِيِّ وَمَا أَفْرَزَهُ مِنْ وَثَائِلٍ فِي صِنَاعَةِ
(التَّوَاتُلِ التَّارِيخِيَّةِ) وَخِطَابِهَا الْإِقْصَائِيِّ وَالْعُتْفِيِّ، وَكَيْفَ لِلسُّلْطَةِ أَنْ تَسْتَعِيدَ هَيْئَتَهَا فِي
مَعْنَى تَقْلِيدٍ أَسْبَقَ لِرَأَاكُم هَذِهِ التَّقْلِيدَاتِ مَعَ الْيُونَانِ، وَمَنْ ثُمَّ الْمَوْقِفُ مِنَ الثَّرَاثِ
الَّتِي تُمَثِّلُ صُلْبَ إِعَادَةِ الْفَحْصِ وَالتَّقْدِيرِ بِشَكْلِهِ الْأَكْثَرِ (رَادِيكَالِيَّةً).

وَكَانَ يَلْزَمُ مِنْهَجِيَا الْمُرُورُ عَلَى مُنْجَزٍ مَابَعْدَ الْحَدَاثِيِّ؛ لِأَنَّهُ التَّنَوُّجُ الْأَبْرَزُ لِتَنْخِرِ
الْمَرْكَزِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ، وَالسَّبَبُ الْأَسَاسُ لِإِنْجَاسِهَا، فَخُضْتُ مَعَ (بُودِرِيَار) بَحْثًا عَنْ
تَصَوُّرَاتِهِ فِي الْفَائِضِ الصُّورِيِّ الَّذِي جَعَلَ مَاحَوْلَنَا مَصْطَنَعًا عَلَى الْمَصْطَنَعِ أَوْ صُورَةً
لِلصُّورَةِ، لِيَصْبِحَ كُلُّ مَاحَوْلَنَا فَاقدًا لِلْمَرْجِعِيَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ، فِيمَا اسْمَاهُ بِمَشْرُوعِ مَا فَوْقَ
الْوَاقِعِ، أَوْ الْوَاقِعِيَّةِ الْمَفْرَطَةِ، وَانْحَازًا لِفَهْمِ هَذَا التَّيِّهِ فِي مِيعَارِيَّةِ الْحَقِيقَةِ، وَبَعْدَ لَمْسِنَا
لِغِيَابِ مَسْطَرَّةِ التَّمَثُّلِ الَّتِي كَانَتْ أَسًّا لِتَبَاهِي الْعَقْلِ وَسُلْطَتِهِ، نَجِدُ (رُورِي) فِي
الْمَشْرُوعِ الْإِمْرَائِيِّ أَوْ الْإِلَهِيَّةِ وَالْإِلَهِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ، تِمَّةً لِسِيَاقِ إِشْكَالِيَّةِ الْكِتَابِ
الرَّئِيسَةِ، لِنَقْلِبَ مَعَهُ صَفْحَةَ الْكِتَابِ الْمَقْدَسِ لِلْغَرْبِ، بِكِتَابِ بَشَرِيٍّ هُوَ النَّسَبِيُّ
وَالْأَوَّلِيُّ وَالتَّارِيخِيُّ، فَفَنْهَمُ كَيْفَ أَنَّ سِيرُورَةَ الْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ كَانَتْ لَازِمَةً لَهُ إِلَى
يَوْمِنَا هَذَا، وَأَنَّهُ لَا يَرْمِكُنْ إِلَى الْجُمُودِ؛ وَلَعَلَّ ذَلِكَ إِنْجَابًا لَهُ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ كُلَّ
مَا اسْتَشْهَدْنَا بِهِ هُوَ مُحَاوَلَاتٌ قَضَائِيَّةٌ لَهُ، وَاتِّهَامِيَّةٌ لِمَا قَدَّمَهُ وَمَا أَسَّسَ لَهُ. وَعَلَى
ذَلِكَ، فَهَذَا الْكِتَابُ هُوَ كَلَامٌ فِي بَقَايَا اللُّوْغُسِ "الْعَقْلُ الْكُلِّيُّ" أَوْ الْمُنْطِقُ الْمَطْلُوقُ،
وَالْكَلِمَةُ النَّاطِمَةُ لِكُلِّ مَا لَدَيْتَا وَمَعْنَا وَفَيْتَا وَمَاحَوْلْنَا الْبَقَايَا مِنْ كُلِّ ذَلِكَ فَقَطْ.

د. عَلِيَّ عَبْدُ الْمَحْمُودِي

بغداد - العراق 6-10-2014

الفصل الأول

بِدَايَةُ الطَّرْقِ مِنَ الدَّاخلِ لِلْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ.

نَيْتَشَةُ: شَهَادَةٌ عَلَى عَقْمِ

"نَحْنُ فَقَطْ، نَحْنُ، الْعُقُولُ الْمُتَحَرِّرَةُ، نَمْلِكُ الشَّرْطَ الَّذِي يُخَوِّلُنَا مِنْ فَهْمِ
مَا أَسَاءَتْ فَهْمُهُ تِسْعَةُ عَشَرَ قَرْنًا مِنَ الزَّمَنِ"

نَيْتَشَةُ

يمثلُ نيتشه مرحلةً مهمةً من تاريخ الفلسفة، فهو من جانب أوَّل يُعدُّ نهايةً
لنسقِ فلسفيٍّ كبيرٍ دام قرونًا عدَّةً من تاريخ الفكر الغربيِّ المتمركز والتموضع
حول العديد من القضايا الميتافيزيقية والعقلية الكبرى، ومن جانب آخر فهو لحظة
قطيعة وبداية جديدة لتاريخ الفكر الغربيِّ نفسه، وما نقده للراسخ والمتصلب
الفكريِّ السابق عليه إلَّا دليلٌ على أنَّه كان رفيقاً ومؤسساً لتيار فكريٍّ جديدٍ امتازَ
بشغفه، وتقعيده لعقل نقديٍّ مارسَ التَّقَدَّ على العقلِ والنقدِ كِلَاهُمَا! هكذا كان
نيتشه، وهكذا تكلمَ وسيكلمُ بعقولٍ وألسنةٍ غيره. إِنَّهُ الْقَطِيعَةُ النَقْدِيَّةُ وَهُوَ الْمَطْرَقَةُ
عَيْنُهَا.

بِالضِدِّ مِنَ الْأَنْسَاقِ الْفَلَسَفِيَّةِ. قَلْبُ الْقِيَمِ:

يَصِفُ نيتشه كِتَابَهُ (أقول الأوثان - الأصنام) بأنَّه تناولَ للفلسفة بالمطارقة،
فهو يطرق مسلماتِ العقلِ الفلسفيِّ الغربيِّ بِالتَّحْطِيطِ، وَالتَّشْكِيتِ، وَفَكَ الرُّمُوزِ
الميتافيزيقيةَ الَّتِي اعترته.

بذلك حاول نيتشه الهروبَ من عقلِ الحداثةِ المطلقِ نحوَ نوعٍ من التحرُّرِ الَّذِي يُمزِقُ مَرَكِزِيَّةَ الْعَقْلِ وفِرادَةَ الْإِنْسَانِ وَذَاتِيَّتَهُ، وَهُوَ بِذَلِكَ يَخْلُقُ نَوْعاً مِنَ الْعَقْلِ الضَّديِّ وَالْمُعَارِضِ⁽¹⁾، وَمِنْطَلَقاً مِنْ عَمَلِيَّةِ التَّفْتِيحِ هَذِهِ فَقَدْ حَوَّلَ طَرِيقَتَهُ فِي الْكِتَابَةِ إِلَى نَوْعٍ مِنَ الشُّدْرَاتِ، وَكَانَ يَجْهَلُهَا وَيَفْضُلُهَا عَلَى الْأَنْسَاقِ الْفَلَسَفِيَّةِ الْمُهَيَّكَلَةِ: «أَيُّ تَأْسِيسِ الْأَنْظُمَةِ وَالْأَنْسَاقِ... وَوَقْفاً لِرؤْيَتِهِ التَّفَكِّيكَيةِ يَتَخَيَّرُ نَيْتَشَةُ مَشْرُوعَ الْقَلْبِ وَالتَّقْضِي، أَيُّ: مَشْرُوعِ التَّفَكِّيكَ عَلَى مَشْرُوعِ تَأْلِيفِ كِتَابٍ يُمْكِنُ أَنْ يَتَحَوَّلَ بِدَوْرِهِ إِلَى تَأْسِيسٍ - إِلَى نِظَامٍ»⁽²⁾.

يقول نيتشه:

«أَنْظُرُوا النَّسْرَ! مِنْ شِدَّةِ الْاِشْتِهَاءِ تَصَلِّبُ
يُثْبِتُ النَّظَرَ فِي الْهُوَّةِ،
هُوَّتُهُ الْيَتِي، حِينَهَا، تَتَحَوَّفُ
فِي دَوَائِرَ تَزْدَادُ عُمْقاً بِإِطْرَافٍ!
فَجَاةٍ طَيْرَانُهُ يَتَحَمَّدُ،
فِي خَطِّ مُسْتَقِيمٍ،
[وَأَعْلَى فَرِيسَتِهِ يَنْصَبُ.
أَتَعْتَقِدُونَ حَقّاً أَنَّ الْجُوعَ هُوَ السَّبَبُ؟
وَأَنَّهَا كِتَابَةُ الْأُمْعَاءِ؟
وَأَنَّ الْحُبَّ لَيْسَ [هُوَ] السَّبَبُ؟
مَا الْخُرُوفُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّسْرِ؟!
إِنَّهُ يَكْرَهُ الْخِرْفَانَ.
أَنَا أَنْصَبُ أَيْضاً، هُنَا فِي الْأَسْفَلِ،
مُمْتَلِئاً بِالْاِشْتِهَاءِ،

(1) ينظر: يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995، ص 155.

(2) من مقدمة كتاب نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة وتقديم: علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، 2011، ص 9.

عَلَى هَذِهِ الْقُطْعَانِ مِنَ الْخِرْفَانِ،
أَمَزَقُهَا، أَسِيلُ دِمَائِهَا،
احْتَقِرْ هَذِهِ الْكَائِنَاتِ الْوُدِيعَةَ
اغْتَاطُ مِنْ هَذِهِ الْعَبَاوَةِ لِلْخِرْفَانِ»⁽¹⁾.

ونص نيتشه، هذا، إنما هو نتيجة إيمانه بضرورة قلب القيم. والآن فإن أهبال نيتشه على تمزيق القيم البالية المقترنة بالضعف، الذي يمثله بالخراف والذي هو ما أنتج الانحطاط التاريخي للأخلاقية، هو المهمة الرئيسة له.

لم يكن لتوجه نيتشه، الآنف الذكر، أن يتحقق لولا همُّ الحَقِيقِي بما أُنْتَجَتْهُ الثقافة الحديثة والعقل الحديث عموماً؛ لأن الثقافة والمنظومة المعرفية، عموماً، تعتمد الاعتقاد أو الإيمان بقيم من نوع ما، والعقل الغربي مع نهاية القرن التاسع عشر استطاع استخلاص مجموعة من القيم منها: المسيحية والتشاؤم والعلم والعقلانية والواجب والديمقراطية، وإذا أراد الإنسان - نيتشه - الخلاص من هذا الانحطاط والتفكير فعليه أن يقلب هذه القيم رأساً على عقب؛ لأن هذه القيم تنفي الحياة ونحن نريد الحياة، فلا مناص إلا بقلبها.⁽²⁾

الانحطاط هو العدمية التي نَقَدَهَا نيتشه، فالعدمية لدى نيتشه هي تاريخ من الانحطاط ونسيان الجانب الإنساني المرید للحياة بما تُمْلِيهِ فلسفات القمع والتدهور التي لها تراث كبير يمتد إلى سقراط، وبذلك فالعدمية "ليست إلا المنطق الداخلي للانحطاط الذي ينبغي لنزعة راديكالية متماسكة وجريئة، أن تبدأ باستخراج نتائجه الأخيرة"⁽³⁾، وهذه الراديكالية هي منهجية نيتشه العادمة للعدمية، فمفهوم العدمية «مفهوم جوهرى في كتابات نيتشه، استعمله ليُدل على الأزمة التي اجتازها العالم الحديث حينما أخذ يفقد قيمه الراسخة ومثله العليا السامية، ولقد

(1) نيتشه: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2005، ص 95-96.

(2) ينظر: بير دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3، 1983، ص 173.

(3) جان ادوار سبنل، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1968، ص 196.

تولد عن فقدان العالم لمعناه، بفقد هذه القيم لمدلولاتها، وإعدام هذه المثل لمفهومها، إحساس الناس بالعبث الذي بدت معه الحياة لامعقولة والوجود غير ذي معنى⁽¹⁾. ويمكن تصنيف العدمية التي أشرها نيتشه بحق العقل الحديث بأنها تقع في ثلاث مراحل هي⁽²⁾:

- 1- مرحلة العدمية الناقصة.
- 2- مرحلة العدمية الخنوعة.
- 3- مرحلة العدمية النشيطة الفعالة.

وترتبط المرحلة الأولى بالنزعة التشاؤمية لشوبنهاور، والمعتمدة على فكرة الألم التي تقود إلى أفضلية العدم على الوجود، وهي العدمية التي تنشد الزهد والتنسك بديلاً عن الانهيار والانحطاط الذي أصاب القيم. أما العدمية في المرحلة الثانية (الخنوعة) فهي فقدان التام لمعنى القيم ومدلولاتها والتي تجعل، بذلك، كل شيء آيلاً إلى الأفول والسقوط وهي لاتفعل، مقابل ذلك الشعور، شيئاً؛ إلاّ القبول والعجز وبالتالي موت الإرادة. ومع مرحلة العدمية الفعالة نجد نيتشه يحضر بقوة لجعلها رحلة الإنسان الأعلى والنموذج الإنساني الأسمى الذي ينشده في زرادشته، والموقف هنا هو الشعور مبدئياً بتهافت القيم، ومن ثمّ الأخذ بالشروع في تأسيس قيم جديدة تلامع عكسية القيم البالية، وتتجلى في إرادة القوة كإرادة للحياة، وبذلك فهي عدمية نشيطة تبشر بالإنسان الأعلى الجديد.

تمثل فلسفة نيتشه دأجةً للأنطولوجيا بالاكسيولوجيا، ولاسيما الأخلاق، فنجد الوجود يبحث عن مهام أخلاقية جديدة، تشكل صورتها بإرادة القوة، «إن إرادة القوة ليست غير قناع الوجود، لكن هل يمكن التأكيد إن فلسفة مأساوية - إلى هذا الحد- تفضي إلى كرنفال ماورائي؟ وكما أن القناع الذي يخفي التجاعيد لا يجب أن يخلع، إلاّ في الليل، ألا تكون إرادة القوة بحاجة إلى العدم أو إلى اللاشيء؟ لتجرؤ على نزع قناع الوجود، ألا يكمن جهدها في كل لحظة في

(1) محمد الشيخ وياسر الطائي، ضميمة لكتاب: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 181.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 182.

تدمير تصور الوجود منحطاً في كل لحظة في كل ما يحيا؟»⁽¹⁾، أقول؛ نعم. إنَّ إرادة القوة تقتضي العدم، عدم عدمية الانحطاط. وذلك لن يكون إلا بالتخلص من سطوة القيم البالية التي هيمنت على العقل البشري. وما الاحتفال - الكرنفال الماورائيّ اللهجة إلا تجسّد لروحية ديونيزيوس - التي سنناقشها تبعاً - والتي تلتنصق بمدى فهمنا لروحية العذاب المفرح للتخلص من الضعف والانحطاط.

ويورد جيل دولوز معالم خمسة تشكل ماهية العدمية عند نيتشه هي:⁽²⁾

1- الاضطغان: والذي يتضمن اتهام وتجريم يسقطهما الفرد على الفعل الإنساني الخاص والاجتماعي.

2- الإحساس بالخطأ: وهو تأنيب الذات وتضمنها لتهمة (هذه غلطتي).

3- المثال الزهدي: وهي مرحلة انتصار القيم البالية والارتكاسية على إرادة الحياة، وهذه المرحلة تتمثل بفاعلية التنسك والزهّد، والمراحل السابقة بما فيها هذه الأخيرة، تتمثل لدى نيتشه في كونها ممثلة للدين اليهودي والمسيحي، لكنها لاتقف عندهما فهي لاتزال تواصل طريقها لتصنع تاريخنا.

4- موت الله: وهي لحظة الاسترجاع للقدرة الإنسانية واستقلالها وتمركزها، لكنها لاتعطينا معنى دقيق هل أن الأب هو الذي مات أم الابن الذي استقل مؤخراً بفكرة الموت، لأنّها تستبدل الدين بالأخلاق العبودية، وأفكار التقدم والمنفعة محل القيم الإلهية.

5- الإنسان الأخير والإنسان الذي يريد الهلاك: مرحلة ارتكاسية عدمية أخرى، تتمثل في الجدل بين الثابت والمتغير، بين استمرار القيم الانحطاطية نفسها مع إنسان الهلاك، وبين الإنسان الأخير الذي يقول: إنَّ كل شيء باطل، ويرى أن عدم الإرادة أفضل من إرادة العدم.

(1) بير بودو، نيتشه مفتاحاً، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 156.

(2) ينظر: جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 31-35.

هكذا يُتَصَوَّرُ بداية مشروع قلب القيم لدى نيتشه، إلا أنه، زمنياً، قد كان مشروع إرادة القوة هو ما يمثلُ فكرَ نيتشه، وهو ما تراجع، فيما بعد، عنه، من أجل مشروع قلب القيم.⁽¹⁾ إلا أننا نرى أن نيتشه لم يكن لينقلب على نفسه بمشروعه في إرادة القوة، كمشروع ضد التهدم الذي يهدف إليه المشروع الآخر وهو قلب القيم.

فمن الممكن فهمُ إرادة القوة بوصفها مشروعاً لقلب القيم، ولاسيما حينما نفهم أن القيم التي أراد لها أن تُعكس وتُقلب هي ما ينتجها، أخلاقياً، الضعفاء والمنحطون، على خلاف ما يراد مع القوة وإرادتها في قلب القيمة السابقة. لكن ما يمكن التراجع عنه وقد تراجع فعلاً عنه فهو مشروعُ إرادة القوة لأنَّه مشروعٌ نَسَقِيٌّ آخر، لا يُريدُ له أن يستمر، ولاسيما بعد ما كتبه من الشذرات والحكم التفكيكية المخالفة للأطر الانساقية الروائية الكبرى التي أنتجها الفكر الغربي.

ولم تكن نزعة نيتشه الضدية والتهدمية هذه بمعزل عن منهج ربي اتخذَه لنفسه كمعولٍ لهدمٍ ومقارعة الأنساق العقلية التي أرادت تغليب الإنسان، يقول نيتشه: «لا نجعل أنفسنا ننساق إلى الضلال؛ فالعقول العظيمة ربيية... فالقوة والحرية المتأتية من طاقة وفائض طاقة العقل تفصح عن نفسها من خلال الرؤية... القناعات سجون»⁽²⁾؛ بذلك فإن مهمة نيتشه هي مهمة مزدوجة بين تحطيم القيم البالية التي تسبب الانحطاط وبين إرساء مفاهيم بديلة للقيمة تصنع التحرر، ذلك لأن الإنسان المؤمن أو المعتقد والمقتنع إنما هو ليس ملكاً لنفسه ولا يستطيع أن يكون إلا وسيلة وهو ينبغي أن يستعمل من غيره على الدوام.⁽³⁾

والتحرُّر هو معنى الشِّفاء الذي نشده نيتشه من كل كتاباته، بوساطة إثبات القوة الإنسانية التي تسوغ وجود ذاتها⁽⁴⁾ بأدوات قلبية - ضدية، ولا تستعمل

(1) ينظر: من مقدمة كتاب نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة وتقديم علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، 2011، ص 7.

(2) نيتشه، نقيض المسيح، ص 122.

(3) ينظر: نيتشه، نقيض المسيح، ص 123.

(4) ينظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج7، (الفلسفة الحديثة، 1850-1945)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص 131.

التأمل والتحليل لذلك بل الطرق على رأس المسلمات الكبرى التي مثلت عصور الانحطاط للفكر الغربي. يقول نيتشه: «إننا نحن أنفسنا، معشر المفكرين الأحرار، نمثل في حد ذاتنا (قلبا لكل القيم)»⁽¹⁾ بذلك يحتزل نيتشه نفسه ومشروعه.

ولذلك فنحن نجد أنفسنا «أمام تقدم ذي اتجاهين في وقت واحد: فيتحه أحدهما إلى النفي والآخر إلى الإثبات؛ فهو من ناحية يتجه إلى عدمية نقدية وهذامة متزايدة، ومن ناحية أخرى، يتجه نحو نزعة في الخلاص رؤيوية وغنائية وجدلية متزايدة. ذانكم هما المظهران اللذان تبدو بهما هذه الفلسفة ذات اللب والتأثير. فكلما زاد ما يضعه (نيتشه) في نزعته العدمية من التعصبية والرايكية، بل ومن الإرهابية أيضاً، زاد ما يضعه في نزعته الغنائية الديونيزية - تعويضاً - من الفرح والجمال والتوكيد الحماسي، فالانتصار على الحزن بالضحك، وعلى العدمية الراديكالية إلى أبعد الحدود بالغنائية العنيفة، هذا النوع من سحر الطرف الأقصى، وهذا النوع من قلب النفي إثبات هي التي تولف مفارقتها هو»⁽²⁾.

إن قلب القيم يمثل لدى نيتشه مشروعاً تحريراً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو يقول: «إن قلب كل القيم: تلك هي صيغتي المبجلة للتعبير عن أرقى وعي ذاتي للإنسانية قد تحول لحماً وعبقريّة لدي، قدرتي هو الذي أراد لي أن أكون أول إنسانٍ مستقيم، وأن أعني نفسي كنقيض لأكاذيب الآلاف من السنين، إنني أول من اكتشف الحقيقة... أناقض كما ليس لأحد أن يناقض، ومع ذلك فانا النقيض لكل عقل نافي»⁽³⁾، وهنا يمكننا أن نكشف ثلاثة معانٍ:

أولها: العمق الميتافيزيقي لنيتشه في مطلقيه الحكم ومصدر العبقريّة وحكمه الإثباتي بلا تحقق على تاريخ لم يتفحصه بالدق والتفصيل كله.
وثانيها: هو الإفادة من معنى قلب القيم على أساس أنه الصدق المقابل لكذب تاريخي طاملاً تحكّم في فهمنا وتصوّراتنا.

(1) نيتشه، نقيض المسيح، ص 39.

(2) جان ادوار سبنل، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ص 199-200.

(3) نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ط2، 2006، منشورات الجمل، ألمانيا -

بغداد، ص 154.

وثالثها: معارضة نيتشه للحقائق الشمولية والأصولية والتطرفية التي تُريدُ نفي الآخرِ وعدمِ التلاؤمِ معه لأنه مُختلفٌ، وذلك ما سيجعلُ نيتشه عراباً لفلاسفة الاختلاف.

وما الغاياتُ والقناعاتُ، التي انتقدها نيتشه، إلا نوعٌ من العبودية، كما بينا؛ لذلك فالتخلصُ منها هو تحقيقُ العودِ الأبديِّ الذي يعني وجود الأشياء بشكْلِها، وبعينها لا غير مهما جاول الإنسانُ تصوُّراً حياةً غيرها، فتلك أسطورةٌ لا يمكنُها أن تكونَ إلا كما كانت فتعاودُ الوجودَ كما كانت ولا داعي بعدها مُطلقاً إلى الخوفِ من الحياة الثانية فهو التكرارُ غيرُ المحدودِ لدورة الأحداثِ عينا. (1) كما أن العودَ الأبديَّ يجعلُ من كُلِّ الأشياءِ والصُّورِ والأشكالِ تعودُ مئاتِ المراتِ دونَما أن يكونَ هنالك مثالٌ أعلى أو نموذجٌ تسعى الحياةُ لتحقيقه. (2) لذلك سيشكلُ العودُ الأبديُّ نوعاً من التصوُّرِ الجامعِ للتناقضِ للتكرارِ والاختلاف، التمايزِ والتشابه، فالعودُ الأبديُّ هو «عودةُ المبادئ التي تتحكمُ بالخلق وتدميرِ العوالم، عودةُ الأهواء التي يزيدُ جنونُها المغربي من حدةِ مرارةٍ أن نكونَ فقط أولئك الذين نكولهم، عودةُ حالاتِ العجزِ عن أن نصبحَ آخرين، عودةُ الرغبةِ في بناءِ أحلامنا انطلاقاً من خرابتنا، وبأدنى ذي بدء، من الخرائبِ الأكثرِ إثارةً للهلح: ((مات الله ونحن الذين قتلناه))... لكننا نبقى أنفسنا على تذوقِ حضوره عبر الميلِ إلى السيطرة. هاكم التاريخَ ينعكسُ، إذا في العودةِ الدائمة» (3).

العودةُ الأبديَّةُ هي بوجهها الآخرِ كشفٌ ونزعٌ لغطاءِ تدهوريٍّ، وأخلاقيٍّ، ووجوديٍّ، وما قتلُ مركزِ التدهورِ لدى نيتشه إلا بالقضاءِ والإجهاضِ لفكرةِ المركزِ الإلهيِّ، وذلك ما يتيحُ مجالاً لتحريرِ أبديٍّ وصيرورةٍ لاتنفكُ عن إعادةِ خلقٍ وتشكُّلٍ دائمةٍ؛ لذلك يقولُ: "إنَّ أعظمَ حَدَثٍ قريبِ العهدِ - في الواقعِ ((موتِ الله))، بعبارةٍ أخرى فقد الإيمانُ باللهِ المسيحي معقوليته - قد بدأ أصلاً

(1) ينظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج7، ص 132.

(2) ينظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 69.

(3) بير بودو، نيتشه مفتشاً، ص 162-163.

ينشرُ أوَّلَ ظلالِهِ عَلَى أُرْبَا. قِلَّةٌ مِنَ النَّاسِ، حَقًّا، يَمْتَلِكُونَ عَلَى الْأَقَلِّ حَاسَةً بِصِرِّ جَيِّدَةٍ... وَقَدْ عَلِمْنَا ((إِنَّ اللَّهَ الْقَدِيمَ قَدْ مَاتَ)) نَشْعُرُ أَنَّنَا نُضْيِءُ، كَمَا لَوْ كَانَ فَجْرًا جَدِيدًا لَمَسْنَا؛ يَفِيضُ قَلْبُنَا بِالْعِرْفَانِ بِالْجَمِيلِ، وَبِالدهشةِ وَبشعورٍ مسبقٍ، وَبِالانتظارِ! هاك أخيرًا، وَلَوْ أَنَّهُ لَيْسَ جَلِيًّا، يَدُو الْأَفْقَ - مِنْ جَدِيدٍ - حَرًّا⁽¹⁾.

وهذا يعني وجودَ صيرورةٍ دائمةٍ وبريئةٍ وَخَالِيَةٍ مِنْ أَيِّ هَدَفٍ⁽²⁾. ونقدَ المركزِ (الله، الذات العارفة، الهيمنة الميتافيزيقية مطلقاً) الذي يُسْتَشْفَى مِنْ خطاباتِ نيتشه - وإنْ كَانَ نيتشه نفسه ميتافيزيقياً - يقودُ الفكرَ الفلسفيَّ المعاصرَ إِلَى اللجوءِ لاهتمامِ بِمَا حَوْلَ المركزِ، فَقَدْ بَجَّلَ نيتشه الهامشَ فِي الْحَيَاةِ عَلَى مَسْتَوَى الْحَقَائِقِ أَوْ الْحَيَاةِ، وَيَقُولُ: «إِنِّي أَحِبُّ مِنْ لَا غَايَةَ لَهُمْ فِي الْحَيَاةِ إِلَّا الزَّوَالَ، فَهُمْ يَمُرُّونَ إِلَيَّ مَاورَاءَ الْحَيَاةِ، أَحِبُّ مِنْ عَظَمَ احْتِقَارَهُمْ لِأَنَّهُمْ عُظَمَاءُ»⁽³⁾، وَذَلِكَ سَيَشْكَلُ أَهْتِمَامًا بِمَا ضِدَّ الْقَمْعِ/المركزِ/السلطةِ مَعَ فُوكُو، وَالْمَسْكُوتِ عَنْهُ عِنْدَ دَرِيْدَا، وَالْبَارالوجيا عِنْدَ لِيوتَار. وَقَدْ صَبَّ نيتشه نَقْدَهُ عَلَى مُسْلِمَاتِ الْعَقْلَانِيَّةِ الَّتِي أُتِيحَتْ عَلَى مِدَارِ الْفَلَسَفَةِ الْغَرِيبَةِ مُنْذُ أَفْلَاطُونٍ إِلَى يَوْمِهِ فَقَدْ هَاجَمَ الْعَقْلَ وَمَا أُتِيحَتْهُ الْمَرْكَزِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ مِنْ اتِّجَاهَاتٍ ثَلَاثَةٍ هِيَ:

- 1- المنطوق: إِذْ عَتَبَرْنَا أَنَّ مَبَادِيَّ الْفِكْرِ مَا هِيَ إِلَّا أَوْهَامٌ ضَرُورِيَّةٌ لِلْحَيَاةِ، وَأَنَّ مِنَ السَّوِّءِ أَنَّ نَفْهَمَ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَبَادِيَّ هِيَ قَوَائِنُ الوجودِ. فَلَا يُمَكِّنُ نَقْلَهَا مِنَ الْفَرْدِ إِلَى الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ، وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ الذَّاتَ هِيَ الَّتِي تَعْتَقِدُ أَنَّ هَذِهِ الْمَبَادِيَّ ثَابِتَةٌ وَصَحِيحَةٌ عَلَى الدَّوَامِ، وَالْوَاقِعُ أَنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ إِلَّا وَسِيلَةً لِلْحَيَاةِ وَهُوَ غَيْرُ قَادِرٍ عَلَى إِدْرَاكِ الوجودِ الْحَقِيقِيِّ.
- 2- قُدْرَةُ الْعَقْلِ: يَعْتَقِدُ نيتشه أَنَّ الْعَقْلَ خَطَرٌ! لِأَنَّهُ يَدَّعِي مَعْرِفَةَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِدْرَاكَ كُلِّ شَيْءٍ، بَيْنَمَا لَا مَعْنَى وَاضِحٌ لِلْعَقْلِ، وَلَا يَوْجَدُ عَقْلٌ وَاحِدٌ، وَلَا يُمَكِّنُ أَنَّ نَعِيشَ حَيَاتِنَا مُطْلَقًا بِالْعَقْلِ.

(1) نيتشه، العلم الجذلي، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 2001، ص 194.

(2) ينظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 69.

(3) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ص 35.

3- نقض العقل الكلي: أنكر نيتشه فكرة العقل الكلي الذي يحكم الكون والتاريخ وأنه متسيد عليهما، فالعقل الوحيد هو الذي نعرفه، هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، والعقل شيء نادر في الوجود ومعظم ما في الحياة يسير دون عقل.⁽¹⁾

ويقصد نيتشه مما سبق نقداً لما تبدى فيه العقل الغربي من تراث أرسطو إلى هيجل فمن مبادئ الفكر إلى العقل الكوني الكلي، أفكاراً لاجل لها من الحقيقة في عالم نيتشه. وهو يصف الثقافة التي نتجت من هذه المعتقدات "بثقافة الأدياء" والتي تدعي نهاية الأزمنة والتاريخ حسب رؤية صارمة؛ لذلك سدد ضرباته القوية لها عسى أن يحطمها.⁽²⁾

ويعرج نيتشه لفلسفة الوعي التي بدأت ديكارتيًا منجزة لتراث كبير من مسار تحقيق الذات لذاتها بوصفها مملكة للحقيقة، وذلك ما يختزل بما يحققه الوعي من فهم مباشر لحقيقة العالم الخارجي والذات؛ ولذلك نجد يقول: «في حقائق الوعي: لا يزال هناك أكثر من تأملاني يعتقد أن ثمة ((يقينيات بلا توسط)) وعلى سبيل المثال ((أنا أفكر))... إلا أن اليقين الـ "بلا توسط" شأنه شأن المعرفة المطلقة والشئ في ذاته. إنه ينطوي على تناقض وصفي»⁽³⁾، ويقصد نيتشه أن المعرفة المباشرة والمودية إلى حقيقة بسيطة وواضحة ومتميزة، وبالتالي مطلقة إنما هي تتضمن نوعاً من التناقض بين الصفة والموصوف بها، أي: بين حقيقة مسألة الوعي والتي هي نوع من ضروب الخيال والتوهم وبين امتلاكها الحقيقة كما تدعي.

وبذلك يُنكر نيتشه كل أصناف الحقائق السابقة، فلا الحقائق وعالمها، ولا الظواهر وعالمها (المبتدع) موجودة واقعياً بل هي محض أصنام أريد لنا أن نعبدّها⁽⁴⁾ بل ويعقب (نيتشه) وبنه منه هو! فهو يقول: "إنكم تبجلوني، لكن ما الذي سيحدث

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1956، ص 193-196.

(2) ينظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج7، ص 125.

(3) نيتشه، ما وراء الخير والشر، تبشير فلسفة للمستقبل، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 39.

(4) ينظر: نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ط2، 2006، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، ص 8-9.

لو أن إجلالكم هذا تداعى ذات يوم؟ احترسوا من أن يقتلكم صنمٌ ما⁽¹⁾ وهو بهذا القول لا يريد تأسيس أي حقيقة قارّة، ومبدئية، أو قيمة مثالية، تُصبح معياراً للحقيقة، فهو يثيرُ خوفنا من أن نخضع لعبودية نيتشه نفسه وأن نُسلّم به بوصفه حقيقة مطلقة، وذلك يتيح لنا معنى الإرجاء بحق المعنى والحقيقة والذي سنجد له لدى دريدا فيما بعد. إلا أن البحث في الحقيقة هنا يثير موضوعاً دمجياً آخر لنيتشه لمبحثي الاستومولوجيا بالاكسيولوجيا من جهة أخرى غير دمجهِ للأخيرة بالانطولوجيا، فهو يحدثنا عن أن «إرادة الحقيقة لا تعني إذن عدم الاستسلام للخداع، - ولكن- ليس هناك من خيار آخر ((إرادة عدم خداع الآخرين وعدم خداع الذات)) وهذا مايعيدنا إلى ميدان الأخلاق»⁽²⁾. وبالتالي فإن الكشف عن الخداع، الذي نمارسه ونمارسه السلطات المنبثة في وعينا مع ذاتنا والآخرين، يشكل نوعاً من التحرر الأخلاقي.

ونحن نجد نيتشه ملهماً لأفكار التحرر والانعقاد من المؤسسات التصنيمية والسلطوية، وسنتلمس أثر ذلك على فلاسفة مابعد البنيوية، ولاسيما فوكو، يقول نيتشه: «يعيش المرء اللحظة، يعيش بسرعة فائقة؛ يعيش على نحو غير مسؤول للغاية؛ وذلك بالذات هو ما يدعي الحرية. وكل ما يجعل من المؤسسات مؤسسات، يكون محتقراً، منبوذاً، ومرفوضاً: يشعر الإنسان بنفسه مهدداً بخطر نوع جديد من العبودية لجرّد أن ينطقَ أمامه بعبارة (سلطة)»⁽³⁾.

وبنقده للنسقية وتفكيكه لميتافيزيقا العقل الحدائي وسطوة المركزية المفرطة، يعد نيتشه مؤسساً لتيار جديد يتمثل بما بعد الحدائية، ذلك لأن مابعد الحدائية «عبارة عن توجه نقدي للتوير والحدائنة وقيمهما. ولقد بدأ هذا النقد والرفض على حد سواء، في مستواه النظري والفلسفي، مع الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه في القرن التاسع عشر»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 12.

(2) نيتشه، العلم الجذلي، ص 24.

(3) نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2010، ص 149.

(4) الزواوي بغورة، مابعد الحدائنة والتوير، ص 15.

وهنا نكشف أن نيتشه ليس بالفيلسوف النسقي، على الرغم من مشروعه الذي ينمُّ لدينا عن محورِيَّة هي التهلم، فهو «ليس فيلسوفاً من فلاسفة المذاهب، يمكننا أن نتكلم - ونحن بهذا الصدد عن هذا النوع من التفكير الدائم التحول، المكون كلياً من نظرات جزئية، والذي يرتابُ تفكُّكه المحمومُ بجميع الجسور المنطقية والبناءات الاصطناعية- عن بعض المسائل التي تلقت في فترات حياته المختلفة إجابات متناقضة أحياناً. فما كان ينبغي أن يأتي به، لم يكن مذهباً من المذاهب بل كان جواً وحساسيةً جديدين أراد أن يخلقهما، وهما شرطان ضروريان لقلب القيم قلباً كاملاً»⁽¹⁾.

الديونيزي بالصد من الأبولوجي:

ديونيزيوس وأبوللون، ثنائية أخرى ضدية من ضديات نيتشه يحاول فيها الانتصار للأول على الثاني فيها، فما المقصود من ديونيزية نيتشه، وما الأبولوجية التي ينتقدها؟

هما رمزان «في الميثولوجيا اليونانية يقولان الحال الثقافي في الزمن الإغريقي، أبوللون يُستحضر ليقول حقيقة الإنسان بما هو الجوهرُ عقل، بما هو القدرة على تجريد العالم، على تمثله فكرياً، وعلى صياغته نسقياً، وديونيزيوس الذي يُستحضر ليقول حقيقة الإنسان بما هو الجوهرُ جسد، بما هو الرؤيا الناتجة عن توتر الجسد في مختلف أحواله، وعند نيتشه أن أبوللون انتصر على ديونيزيوس منذ اللحظة السقراطية، وإن ذلك تسبب في خطيئة إنسانية فادحة لعدة أسباب أساسها الحقيقة العقلية لاتقول العالم أو الذات ضرورة، وإذن يكون المطلوب استحضار ديونيزيوس؛ لأنه القادر على قول الذات والعالم»⁽²⁾.

وفي تفصيل أكثر فإن ديونيزيوس هو إله الخمر عند اليونان، والذي اقترن اسمه بالخصوبة والسلطان على عقول النساء، وعرف بأنه الملهم للشعراء بشعرهم،

(1) جان ادوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ترجمة تيسر شيخ الأرض، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1968، ص 200.

(2) هومش على كتاب، نيتشه، ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2005، ص 334. (الهامش من وضع المترجم).

وأصبح يرتبطُ ويعبر بالدوافع الجنسية واللاعقلانية في الرجل معارضة لأبوللون ودوافعه العقلانية.⁽¹⁾ كما أنه مثل فكرة إله المرح والهذيان والعريضة، وأخذ التصور عنه يتغير فيما بعد من الزمن إلى أن أصبح يمثل الإله الذي يحتفي ويتخلى عن الحياة ومن ثم يولد من جديد، وبذلك أصبح رمز الحياة الأبدية المتجددة.⁽²⁾ وخلاصة صورة ديونيزيوس أنه رمزية اللاعقل والانفلات والحرية المنفلتة، والجنس والتكرار الانوجادي إلى ما لانهاية في العالم.

أما أبوللون فهو إله النور وإله التنبؤ والعرافة، وهو الإله الراعي، وإله الموسيقى وإله بناء وإنشاء المستعمرات⁽³⁾، وهو راعي الفنون المدنية الرفيعة ومصدر المبادئ السامية في الدين والأخلاق، وهو إله العلاج والشفاء والرماية والقلم والفلسفة.⁽⁴⁾ وبذلك فإنه يمثل صورة رمزية للانضباط والحكمة والنسق والرفعة والعقلانية.

هاتان الصورتان يستدعيهما نيتشه ليقرر الانضمام إلى الصورة الأولى- الديونيزية، كما أشرنا، وتمثل ديونيزية نيتشه في مشاريعه النقضية في زرادشت ونقيض المسيح وغسق الأوثان، بل مشروعه برمته، لأنه أخذ على عاتقه ضرب تلك المركزية الأبولوجية التي حكمت مسار العقل الغربي منذ اليونان-أفلاطون إلى اليوم. بما أنتجته من قيم أخلاقية بل وانطولوجية بمعيار أخلاقي، لقد اختزل نيتشه رؤيته لتاريخ الفلسفة كتاريخ قيمي- تاريخ أخلاقي، فحتى الانطولوجيا والابستمولوجيا كانت تنحى منحى أخلاقي أو قيمي، أن الألوان له مع نيتشه أن ينهدم وتنفق عراه.

وقد يتصور أن نيتشه هو مفكر لا أخلاقي محض، إلا أننا يجب أن نؤكد على أن التفكير في القيمة الخلقية وحتى معنى أن تقلب تلك القيم هو تفكير أخلاقي، أو

(1) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ب. ت، ص 305.

(2) ينظر: فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الثالث: (اليونان - الرومان- أوربا ما قبل المسيحية)، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2005، ص 145.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 58-60.

(4) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مج1، ص 102.

في الأخلاق، لذلك نجد أنه قد "جعل للأخلاق أهمية قصوى، ويرجع إليها ظواهر عديدة لا تنتمي إلى مجالها الرحب، وهو في الوقت نفسه ينتقد الدوافع الإنسانية ويعتبرها ترجع بالفعل إلى جذور أخلاقية... ولا يحرص نيتشه في أبحاثه الأخلاقية على أن يقف من القيم الأخلاقية موقف سائر أبناء البشر، إنما يتخذ موقف الناقد الأخلاقي المحص الذي لا يعترف أصلاً بالقيم الأخلاقية السائدة، ويحاول تقويمها"⁽¹⁾.

ويأتي تصويره بأنه لا أخلاقي (وهو تصور مغلوط كما بينا آنفاً) لسبب أساس يكمن في ديونيزيته وقلب القيم المعتمد على إرادة القوة.

يقول نيتشه: «في الأسرار الديونيزية وحدها، وفي سايكولوجية الحالة الديونيزية يفصح الواقع الجوهرى للغريزة الهلينية عن نفسه، (إرادة الحياة) التي تسكنها. ما الذي كان يضمه الهليني لنفسه عن طريق هذه الأسرار؟ إنها الحياة الخالدة، والعود الأبدي للحياة؛ المستقبل مكرساً وموعوداً في الماضي؛ الإثبات الظاهر للحياة في ما وراء الموت والتحول؛ الحياة الحق كتواصل جماعي عن طريق التناسل وأسرار الممارسة الجنسية. لذلك كان الرمز الجنسي لدى اليونان هو الرمز الجليل في ذاته، انه الفهم العميق الحقيقي داخل يحمل ورع العصور القديمة؛... وكانت تعاليم الأسرار تغمر الألم بآيات التقديس؛ فـ (أوجاع الولادة) تضيف قداسة على الألم عامة، وكل صيرورة ونمو، وكل ما ينطوي على مستقبل يستوجب الألم. ولكي تكون هناك تلك الرغبة الأبدية في الخلق، ولكي تظل إرادة الحياة تثبت ذاتها بصفة أبدية، لابد من أن يكون هناك عذاب ولادة أبدي. كل ذلك هو ما تعنيه عبارة ديونيزيوس؛ ولا أعرف رمزاً أرقى من هذا الرمز اليوناني: الرمز الديونيزي... أجد نفسي أقف من جديد فوق الأرض التي نبتت منها إرادتي، ومقدرتي، أنا آخر تلامذة الفيلسوف ديونيزيوس- أناء، معلم العود الأبدي»⁽²⁾.

(1) مصطفى غالب، نيتشه، (في سبيل موسوعة فلسفية-9)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص 47-48.

(2) نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ص 177-179.

من وجوه استحضار ديونيزيوس هو المرح مع الألم مرح الجسد ورقصه مع ألم قد نلصقه بهم عقلي أو جسدي آخر، وفي مقطوعة شعرية نثرية يسرد نيتشه حال الإنسان الجذبل بقوله: «لكن العراف العجوز كان يرقص من الفرح، وحتى إن كان، كما ظن البعض، سكراناً بلذيد النبيذ، فإنه بالتأكيد كان أكثر سُكراً بعدوبة الحياة، وكان التعب قد غادره. بل عن البعض يروي أن الحمار كان في هذه اللحظة يرقص، لأنه أشد الناس قبحاً، وسبق أن كان سقاه نبيذاً عوضاً عن الماء، حين كان يتوجه إليه بصلواته كما لو أنه يتوجه بها إلى آلهته الجديدة»⁽¹⁾، ورموز المقطوعة تدور بين حضور ديونيزيوس في السكر واللذة والفرح والرقص، وحضور الإنسان الأشد قبحاً وهو الواعي والمتخذ لديونيزيوس منهجاً، بينما الحمار قد يلمح ليدل على كثير من صنوف الوجود بما هي الإنسان البسيط. وهنا إشارة لمرح الجسد الذي ألحنا إليه سابقاً مع طبيعة الرمز الديونيزي، إلا أننا يجب أن نفهم «أن رجوع نيتشه إلى الجسد لا يعني أن الجسد حدود الإنسان، بل ينظر إليه كأساس، إذ تتحقق القيمة القصوى بالخلق، وتجاوز الإنسان لنفسه»⁽²⁾.

ذلك هو نيتشه أو هكذا تكلم نيتشه، الديونيزي النزعة والمذهب. أراد لرمزية ديونيزيوس أن تدوم كتولد مستمر بعوده الأبدي ليشعرنا بألم الحياة وصعوبة لمس الحقيقة أنه يفكك مسلماتنا النسقية التي ورثناها كأوثان. ذلك ما سنستشعره مع المد المابيدي للحدائث والبنوية وتأسيس الاختلاف.

إن تدمير الثابت والتراث الغربي الذي يتشع بالعقلانية هو غاية نيتشه، فهو يقول: «إنني أفضع إنسان من بين ما وجد إلى حد الآن؛ لكن هذا لا ينفي أنني سأكون الأكثر إحساناً. أعرف لذة في التدمير تتناسب وطاقتي التدميرية؛ أنا في كلا الأمرين خاضع لطبيعتي الديونيزية التي لا تفصل بين فعل النفي والاستجابة الإيجابية. إنني اللاخلاق الأول؛ لذلك فأنا المدمر بامتياز»⁽³⁾.

(1) نيتشه، ديوان نيتشه، ص 245.

(2) سعاد حرب، في الفرد والحدائث عند نيتشه، ضمن كتاب: نيتشه وجذور مابعد الحدائث، تحرير احمد عبد الحليم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 215.

(3) نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ص 155.

ويكشف لنا قول نيتشه السابق مجموعة من الحقائق بحق نيتشه:

1- إنه أخلاقيّ ولا أخلاقيّ، بمعنى أنّه رافض لأخلاق معينة وليس للأخلاق. ودليل ذلك قوله لنا بإمكانية إحسانه وإثباته، والإحسان والإثبات هما نوع من التقييم وصنع القيمة الجديدة للقيم البالية التي يجب نقضها، وتدميرها.

2- إنه يعترف بنزعتة الديونيزيّة على أساس التدمير.

3- إنّ النفي والإثبات من الممكن أن يجتمع في طبيعة الصيرورة التي يريد لها نيتشه أن تكون معنى للحياة.

القارع بالمطرقة على الفلسفة وأنساقها وتراثها، وقالب القيم، والقدر الجديد، وديونيزيوس، ذلك هو نيتشه، فهو «يحتل موقفاً فريداً في تاريخ اللاعقلانيّة الحديثة، ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخيّة التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصيّة الخارجة عن المألوف، وإن هذا النفوذ الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكراً أصيلاً وموهوباً بشكل مرموق»⁽¹⁾.

نيتشه وما بعد الحداثيّة:

كيف لنا أن نكشف إسهام نيتشه في التأسيس لما بعد الحداثيّة، كتيار فكريّ معاصر؟

لا بد لنا من استعادة موجزة لمقولات نيتشه التي تثري ذلك الإسهام وتساعدنا في الكشف لارتباطه بأمهات الفلسفات المعاصرة (مابعد الحداثيّة):

1- العدميّة.

2- قلب القيم.

3- نقد فلسفة الوعي.

4- اللاعقلانيّة (نقد التمرکز العقليّ).

(1) احمد عبد الحليم، مابعد الحداثة والتفكيك، مقالات فلسفيّة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008، ص 89. والنص بالأساس لجورج لوكاتش.

هذه هي المقولات الأساس في موضوعنا، فالعدمية التي أشار إليها نيتشه ووصم الفكر الفلسفي الغربي بها مرادفاً لها بالانحطاط، هي الصفة الملازمة لنسيان وإنكار البعد الإرادي والتأثيري لدوافع ونزوات الإنسان في قبال جمود وبرود وثني تمثل بمسلمات وانساق بين ميتافيزيقية ووضعية، إلا أنه لا يتم ذلك المشروع إلا بمحولاته الأخرى وهي قلب القيم. إن الأخيرة هي التي ساهمت مع نيتشه بالنقد اللاذع والتفكيكي لقيم سادت وهيمنت على الفكر الغربي إلى القرن التاسع عشر. وهذه الآلية القلبية استطاعت من كسر أطواق المقدس العقلي والأخلاقي، بل وتفنيد مسلمات الوعي القاضية بإمكانية المعرفة الحقة والمباشرة، وهي بذلك تحيل إلى المقولة الأخيرة وهي الكشف عن تمركز عقلي أراد أن ينكر مرح وعردة الإنسان الديونيزي، التي أراد لها نيتشه أن تقف قبال الضبط الصارم الذي انتهى بنوع من الأخلاقية الخنوعية التي تمثلت بالأخلاق الدينية- أخلاق الضعفاء.

كل ماسبق، هو معيارية خطاب مابعد الحداثيّة، فهو خطاب يسعى لنقد تمركزات عقل الحداثة وكونيته وميتافيزيقته التقدمية والكونية والتوتاليتارية، نحو نوع من التشظي، والتعددية، والإتاحة الحرة للفكر الإنساني. العمل على انزياح أو إزاحة الفكر الشمولي الذي أريد له مع منجز الأنوار والحداثيّة أن يسود ويرسخ.

وبعد ذلك، لم يعد بعد نيتشه «مهمة للفكر أو موضوع له سوى أن يوجب متاهات الميتافيزيقا التي تمثل الثروة الوحيدة لديه، لكن الفوص في متاهات الميتافيزيقا لا يهدف إلى الاختصار فقط على الميتافيزيقا، وإنما يصاحبه جهد فلسفي ضخم محوره الأساس الميتافيزيقا ومتاهاتها، وهو الجهد الذي يبذله اليوم فلاسفة مابعد الحداثيّة»⁽¹⁾. هذه هي المشاريع التي خلفها بعدها نيتشه (نقد التمركز الميتافيزيقي) مما جعل كتابات وتاجات فلاسفة مابعد الحداثيّة يتمركزون بدورهم على النقد للميتافيزيقا.

(1) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة، ضمن كتاب: نيتشه وجذور مابعد الحداثة، تحرير احمد عبد الحليم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 165.

الفصل الثاني

تقريرات وحدود معرفية: الوقوف على تخوم المعنى. حفريات مفهومية في الحداثية وما بعد الحداثية

الحفر في الشيء هو محاولة في تنقيته⁽¹⁾، والمنهج الحفريّ بقدر ما يحمل من دلالات تاريخية قد تقلل من شأنه على مستوى المناهج إلا أنه أكثر ما يتيح التبع الجينالوجي للمفهوم والظاهرة، وحسب الدلالة اللغوية يمكن أن نفهم الحفريّة كمنهج بأنها محاولات في تنقية موضوع البحث مما لحقه من تراكم فهمي وترسبات سلطوية- معرفياً أو سياسياً.

تشكل الدراسات الاركيولوجية (الحفريّة)، بذلك، أهمية لامناص للباحث من أن يسلك درهماً؛ بغية كشف أثر المسار، والنسق للمفهوم، والموضوع على العموم، كما أنه يتيح حيزاً من الفهم للتحويلات داخل ذلك النسق، ويكشف الانعطافات الحاصلة في ذلك المسار، وفي موضوع جدل كبير على المستوى المفاهيمي مثل الحداثة وما بعدها أو الحداثيّة وما بعدها، يثور الجدل بصفته ميزة تحكم تعريفات كل منهما، ويجلب معه الشك حد تشويش المعنى أو غيابه. لذلك سنعمل وفق منهج التبع النسيّ للمفهوم والاصطلاحات المتواضع عليها بشأنه في المعاجم والاتفاقات المؤسساتيّة على فهمه. يتيح متطلب راهنية الفكر، الاشتغال في إشكال مفهوم ما بعد الحداثة باعتباره صفة قد تلاصق تاريخياً ما نعيشه أو فكرياً مانتيناه.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج 4، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص 162.

يلزم لفهم خطاب الـ "مابعديات" (*) بما فيها مابعد الحداثيّة، أن نفهم ما يريد أن يتجاوزه الخطاب المابعديّ، وهنا يتوجب أن نفهم دلالة الحداثة أو الحداثيّة، لكي نجد معنى الضد أو المتجاوز وهو مابعد الحداثيّة.

الحداثة والحداثيّة:

تشير الحداثة (modernity) إلى معانٍ مختلفة عما تحملها الحداثيّة أو الحداثويّة (modernism)، وبينهما تباين كبير حد الفرق بين الفكر والممارسة والنظر والتطبيق والمشروع التزامنيّ والانعكاس الزمنيّ، وعلى ذلك فدلالة كل من Postmodernity و Postmodernism ستختلف اختلافاً لا يمكن إغفاله أو تجاوزه نسبة للتباين في أصل المصطلحين.

ويشير معنى الحداثة إلى ذلك الهارب، والسّيال، والمتجاوز، لقيد الزمن لأنه غير قابل للامساك أو التحديد زمنياً، كما يرى بودلير⁽¹⁾، وهذه الدلالة سترافق كل من فهم الحداثة بأنّها كل ما لا يمكن تعيينه زمنياً، إلّا من خلال الإحساس باللحظة الآنيّة لها، فنقول إنّنا في سيّرة حداثويّة. ويؤكد ذلك المعنى هابرماس حينما يقول: إنّ الحداثة "لا تستمد قوتها من سلطة حقّ منصّرة، بل فقط من صحة حالّيّة، وانقلاب الفاعليّة الحاضرة إلى فاعليّة من الأمس، انقلاب مستهلك ومنتج في آن معاً، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها"⁽²⁾.

وعليه فالحداثة هي: السيّرة في علاقة الحاضر بالماضي والمستقبل، والتي نحاول أن نتحدد باستمرار. وحينما نعكس هذه التصورات على واقع زمنيّ معين فإنّه سينتج مقولات خاصة بحداثة خاصة، لحقبة تاريخيّة معينة، وحينها تتحول

(*) المابعديات: محاولة نقد وتفكيك للأنساق والثوابت المعرفيّة نحو نوع من التجاوز في المقولات والأهداف، كما بعد البنيويّة وما بعد الحداثيّة وما بعد الإنسان، وما بعد التنوير، وما بعد التاريخ، وما بعد النص، وهكذا، فهو خطاب الميتا للنسق التقليديّ، أو كما يحلو لليوتار بتسميته مابعد السرديات والحكايات.

(1) see: Charles Baudelaire, The Painter of Modern Life (1863), <http://www.idehist.uu.se/distansilmhpmmbaudelaire-painter.htm>.

(2) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السّياسي، دار النهار، بيروت، 2002، ص 17.

الدلالة من الحداثة إلى الحداثيّة أو الحداثويّة، أي تحول دلالة القطيعة مع الماضي والعصرنة المستمرة إلى حيز التطبيق سينتج مقولات زمنية يمكن أن ندعوها، إجمالاً، بالإحداثيّة، كحداثيّة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل وحتى عصر التنوير بشكل أقل تعقيداً.

لذلك، نجدنا نتفق مع تصور هابرماس في رسم صورة الحداثة بكونها المنقطع باستمرار مع التقليد، والمنفك من التمثل الدائم في زمن معين أو مكان محدد، "فالحداثة لاتعرف الانفلاق والقدسيّة، بقدر ماهي نقيض ذلك، علماً بأنّ صيورتها تحددها شروط الزمان والمكان [دون الديمومة فيها]... فهذا يعني أنّها تدمر ذاتها باستمرار لتبني وتطور الذات مادام قانون الصيرورة هو الذي يحكم ذاتها"⁽¹⁾، وهنا لابد من الالتفات إلى أنّ أي تصور قد يرد إلى الذهن على أنّ القطيعة تشكل نسق نقديّ جديد، لابد من الاعتقاد بصحته المؤقتة، لأنّ هذا النسق سيتحول في لحظة ما لها ضابطها الزمكانيّ إلى منتقد وقديم.

إلا أنّ هنالك فهماً آخر للحداثة بدلالة الحداثيّة ويعينها زمنياً ويجعلها حقبة تاريخيّة قابلة للتجاوز، وهنا يلزم الكلام عن الحداثيّة (modernism) وذلك مايتيح فصلاً مفاهيميّاً واضح.

الحداثيّة تعني انعكاس الحداثة، بمعناها الآنف، على الحيز الزمانيّ وتجلي مقولاتها كمنهج فكريّ برموز فلاسفة ومفكرين، وذلك ما التزمه مفكرو العصر الحديث منذ القطيعة مع تراث القروسطيّة وإلى اليوم مع هابرماس.

تشير دلالات الحداثيّة - الحداثويّة إلى معان عدة منها:

- 1- على أنّها الفترة التي تتماهى مع الحقبة التاريخيّة التي بدأت في الغرب منذ عصر النهضة في القرن الخامس عشر، والتي أحدثت تحولات كبرى أثرت في البنى الاجتماعيّة وأنماط الحياة والقيم، والثقافة والسياسة، فأنتجت الرأسماليّة والفرديّة والحقوق

(1) محمد بوجنال، الفلسفة السياسيّة للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010، ص 101.

الليبرالية، والفكر العقلاني وهيمنة العلم، وعمليات الديمقراطية.⁽¹⁾

2- النزعة العقلانية التي ترافقت مع مفكري عصر التنوير وما بعده، والتي تشدد على قيمة العقل وذاتية الإنسان كمقولات تأسيسية لخطابها، فهي تشير إلى تيارات الفكر التي ظهرت منذ كوجيتو ديكارت وثورات كانط النقدية.

3- هي الأصولية العقلانية التنويرية التي تحولت من كونها منتج فكري فردي، أو شمولي إلى أصولية كبرى، والتي تنفي كل أنواع الوحي الجوهري الكاشف عن الحقيقة، كما تنكر إضفاء الصفة الاطلاقية الجوهرية على المعتقدات الإيمانية- الدينية، وهي الخصيصة المميزة لبعض أديان العالم في حقبة مابعد العصر المحوري، وعلى ذلك فالاطلاقية واللاتسبوية والاعتماد الدائم على سياسة الانتظار والمراقبة، وليس التسبوية، والافتناع الراسخ، تشكل جميعها موقفاً للأصولية العقلانية التنويرية⁽²⁾ التي تمثل الحدائية المقترنة بالزمن وبالشخص.

فالحدائية إذن "حركة تحديد في حقول الإنتاج والأفكار وأنماط الحياة والحكم والفن خرجت على جمود سنوات العصور الوسطى الطويلة، وعليه فهي تلحق، عموماً، الحقبة التي تلت الخروج من العصر الوسيط، أي منذ القرن السادس عشر، إلا أنه وبمعايير أكثر دقة، هنالك من يورخ للحدائية بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن العشرين"⁽³⁾.

وعلى ذلك فهي تتراوح بين تععيد القطيعة مع العصور الوسيطة بأدوات الانجاز التنويري، وتحويله إلى نزعة أصولية، وهنا يتموضع مفهوم الحدائية.

(1) ينظر: جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، كلمة والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الإمارات - لبنان، ط1، 2009، ص 335.

(2) ينظر: ارنست غلنر، مابعد الحدائة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام، دار المدى، سوريا، 2001، ص 121.

(3) ديفيد هارفي، حالة مابعد الحدائة، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 418 (الملحق).

وهذا التوضع رافق تصنيف ثلاثي لمرحلة مهمة من تاريخ الفكر الإنساني وهي: (1)

أولاً: من 1500 إلى 1800، وذلك عندما كافح الناس من أجل إيجاد مفردات لوصف الحياة الحديثة.

ثانياً: السنوات بعد 1800 مع الثورتين الأمريكيتين والفرنسية، مروراً بالاضطرابات الكبرى التي حصلت في أوروبا وأمريكا في القرن التاسع عشر.

ثالثاً: السنوات بعد 1900، عندما شارك وطمح العالم كله تقريباً إلى عمليات التحديث كشكل بديل.

إلا أن هذا التحقيب قد يجعلنا في إشكال لفهمنا للحدث على أنها مشروع قطائعي وهذا الفهم قد يرجعنا إلى ابعاد من الفترة المحددة بالقطيعة مع العصر الوسيط إلى كل نسق فلسفي يخالف وينقد ويقطع الصلة مع سابقه على مرور تاريخ الفكر الإنساني، وقد يجعلنا، بهذا الفهم، غير قادرين على التكلم عن مشروع ما بعد الحدث لأنها (الحدث) مشروع دائم حتى مع مسار الأخيرة (ما تسمى بما بعد الحدث).

مقولات ومفاهيم الحدث:

تؤكد الحدث على مقولات محددة ومفاهيم معينة، تنحصر المقولات في كل ما من شأنه التمرکز، والعقلانية المفرطة، لذلك فمقولتي المركزية الذاتية والعقلانية هما أهم ما يبين الملامح الدلالية لمفهوم الحدث:

1- التمرکز حول الذات:

شكلت الحدث ومنذ أولى تجليتها مع ديكاوت - بمقولته: (أنا أفكر إذن أنا موجود) - فكيراً متمركز حول الذات، باحثاً من خلالها عن المعنى النهائي والأخير للعالم والذات سوياً، من منطلق ذاتي صرف. تلك المحاولات تضخمت مع الفكر

(1) ينظر: بيتر نشايلدز، الحدث، ترجمة باسل المسألة، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010، ص 29.

الحديث بمساهمة كانط التي جاءت في بدايتها نقداً لتمرکز في منابع المعرفة بين العقل والتجربة، تمنياً منه أن يحل أزمة هذه الثنائية والخروج من مركزيتهما النقائضية، إلا أنه عاد ودفع بمركزية الذات نحو فضاء أرحب، بمحصره لشروط إمكان المعرفة بالذات أصلاً، وبذلك أرفد كانط التمرکز بشروط تمرکزية أخرى للذات!

ولم يقف الأمر على ما سبق، بل ساهم مفكرو العصر الحديث - وتسويغاً منهم بأهمية هذه الفاعلية التمرکزية للقطيعة مع الماضي القروسطي - في إعلاء شأن العقل مع الأنوار وكأته الميتافيزيقا البديلة لأفكار: الله والأرواح والأسطورة الدينية، فهم بإفراطهم هذا حولوا العقل إلى نوع من الأدوات الذاتية والمركزية الأسطورية، والتي أتت لتحل محل الله في الشرعة والمطلقات والمعياريّة، فمن الصفات الرئيسة للحدائثة "أنها جعلت الوجود الإنساني مركز العالم، ومعياراً لجميع الأشياء، وذلك ضد الرأي القلبي عن نظرية مركزية الله التي شاعت في العصور الوسطى. فأصبح الكائن الإنساني - الذات الأساس لكل معرفة، سيداً لجميع الأشياء"⁽¹⁾.

2- العقلانية:

تدعم مقولة العقلانية المقولة السابقة (الذاتية) فهي تقوم على أسسها، التي دفعت الإنسان الحديث إلى نشوة انتصار بعد رفع لواء التغلب على الفكر الديني والخرافي (حسب مايرون) بنوع من العقلنة، التي بدأت جذورها مع في رؤية لا يبتز للذات والعالم معاً، فهو من أسس للحدائثة الفلسفية مقولة العقلانية، وذلك يتعيده للمبدأ القائل: إن لكل شيء سبب معقول، وأن على الإنسان أن ينتقل من كونه متأملاً في العالم ومتعجباً به، إلى منقب فيه وكاشف لأسراره⁽²⁾.

(1) جورج لارين، الايدولوجيا والهوية الثقافية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص 242.

(2) ينظر: مقدمة مقاربات في الحدائثة وما بعد الحدائثة: (بمجموعة مؤلفين)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 13.

وتأتي مساهمة ماكس فيبر لتعطي معنى أوسع للعقلانية بإجازه لمفهوم العقلنة الاجتماعية، ووصفه للمجتمعات الحديثة بأنها المجتمعات العقلانية⁽¹⁾، ولذلك فالعقلانية أخذت تتوجه وجهتين الأولى للعالم والأخرى للمجتمع. يبقى أن نشير إلى أن هنالك مقولات فرعية وأخرى موازية للمقولتين السابقتين إلا أنها مجملها تعتمد بشكل أو بآخر على العقلنة والتمركز الذاتي، ومن هذه القيم الحداثوية:

- تاريخية - فلسفية: فكرة التقدم وتفسير التاريخ على أنه في مسار خطي تقدمي دائم إلى الأمام.
- أفكار سياسية اجتماعية: مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان العالمية.
- اقتصادية - اجتماعية: مثل الليبرالية التي عنت بالرفد وقدرته اقتصادياً في الرأسمالية والحق الخاص، واجتماعياً في الفرادة والحرية الخاصة.
- علمية: فلا يمكن أن ننسى مقولات العلموية أي اعتماد العلم كمعيار وأيديولوجيا تسم حال الحداثنة والقائلين بها.

ما السمات القطائعية والانجازية للحداثنة - والتي تتموضع لتصبح حداثية - ؟

هنالك سمات عدة تتقاطع الدلالة بين صفات للحداثنة ومشاريع تحقيقية زمنياً للحداثية، وهي:⁽²⁾

- 1- وجود ذات مستقرة وعارفة وماسكة للحقيقة والمعنى.
- 2- هذه الذات تعرف نفسها والعالم من خلال العقل وتمارس علاقته به عقلائياً.

(1) ينظر: ايف جونريه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتي، فلسفات عصرنا - تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص 162.

(2) ينظر: ماري كليجز، مابعد الحداثنة، ترجمة عبد السلام الريدي، مجلة غيمان، اليمن، شتاء 2009، ص 179.

3- النمط المعرفي المنتج من هذه الذات التي تتصف بالموضوعية والعقلانية هو العلم.

4- العلم هو المنتج للحقيقة.

5- إن العلم يقود إلى التقدم والكمال.

6- العقل هو الحكم الوحيد لما هو صحيح حتى على المستوى الأخلاقي والسياسي.

واستناداً لما سبق، فخطاب الحداثة المنعكس حداثياً هو الخطاب العقلاني، العلمي، الموضوعي، المطلق، الذي يفسر العالم والذوات على أساس الذات المستقلة والمتمركزة حول نفسها، من أجل تحقيق رؤية - معرفية وأخلاقية وسياسية - حداثوية تؤمن بالتقدم وإمكانية الكمال والقدرة على الإحاطة بالمعنى العام، بمعزل عن آليات المقدس. لذلك يمكننا أن نقول: إن الحداثة هي فترة القطيعة الصريحة مع المصدرية الدينية للحقيقة الأوحدية، فهي تتميز "بوصفها حقبة العزوف عن رؤية قدسية للوجود وتأكيد القيم الدنيوية: أي بشكل إجمالي، بوصفها حقبة العلمنة والتزمين"⁽¹⁾.

ولعني أستطيع أن أجمع سمات الحداثة بمجملها بكونها ذات طبيعة حضورية؛ واقصد أنها تعتمد نموذج ابتسمولوجي يعتمد آلية التمثل والحضور. وتلك هي ميتافيزيقا جديدة هي ميتافيزيقا الحضور، ونقصد بها أن إنجاز الحداثة الاستمولوجي أدى إلى نسق فلسفي عام هو الحضور وهو أن يكون الشيء حاضراً يعني ماثلاً في الذهن، فحضور الشيء متعلق بحضور صورته، وذلك متكشفاً بالإدراك. ومايهما هو الحضور بمعنى الحاضر اللازمي المميز لكل حقيقة صالحة لكل الأزمنة، أي لإمكان عقلي يمكن تحيينه واستدعائه في أي زمان، فالحاضر بالنسبة للذات هو الماثل في فكرها.⁽²⁾

(1) جيان فاتيما، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998، ص 115.

(2) ينظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج2، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، باريس - بيروت، ط2، 2002، ص 1031-1033.

مابعد الحداثة أو مابعد الحداثيّة؟

وإذا كانت الحداثة لا تقتصر على زمنيّ مستقر، فما مسوغ الكلام عن مابعد الحداثة؟ أهو مسوغ تجاوز زمنيّ لنسق فترة معينة؟ وفي ذلك مشكلة دلاليّة فالأصح أن نتكلم عن مابعد حداثيّة لا مابعد حداثة. وقد يرد على ذلك بأنّ مابعد الحداثة تمثل تجاوز لنسق معرفيّ مازال قائماً، ولا يمثل فترة معينة، وإنّما سيمثل خطاب مابعد الحداثة خطاب تقاطعيّ مع الخطاب الذي يُبنى من قبل دعاة الحداثة، ولاسيّما في الفلسفة والفن والسياسة. والرد هو أننا نتكلم عن حداثة لا تستقر بزمان لطبيعتها الزبنيّة، فلا يمكن، قطعاً، الكلام على ما يتجاوزها زماناً، وكذلك فالتجاوز النسقيّ هو ضرب آخر من ضروب الحداثة ذاتها، فيصبح خطاب مابعد الحداثة جزءاً من خطاب حداثة منكر لأصوله، مغمض العينين بشأن حقيقته. ولكل ماسبق، سيكون تحدّيّنا للدلالة منحصرّاً بما بعد الحداثيّة أو مابعد الحداثيّة، أي Postmodernism لأنها تمثل لحظة زمنيّة يمكن محاكاتها ومحاكاة نماذجها وإن امتدت إلى يومنا الحاضر. فالمقولات المتتجة حداثيّة هي: مقولات المركزيّة الإنسانيّة، والذاتيّة، والعقلانيّة، والعلمويّة، وتلك المقولات ستشكل مصدراً للنقد المابعد حداثي، وعليه فإن خطاب مابعد الحداثيّة سيمثل كل الخطاب الفلسفيّ الذي تبني رؤية ناقدة للمركزيّة والذاتيّة الإنسانيّة والعقلانيّة والعلمويّة، كخطاب طارد لها. وللمعنى المنبثق عن هذه المعرفة، "فالسؤال المهم بالنسبة للمجتمعات مابعد الحداثيّة هو: من يقرر ماهي المعرفة ومن يعرف ماهي الحاجات التي يقرر بشأنها؟"⁽¹⁾

على ماسبق، سيكون الكلام عن مابعد الحداثيّة شبيه بتجاوز نسق ونزعة، وليس بنسقيّة تاريخيّة متجاوزة زمنياً فقط، بقدر ماهي تجاوز معياريّ (معرفي - تاريخي).

(1) ماري كليجز، مابعد الحداثة، ص 181.

أصول المصطلح التاريخي:

يتشظى المعجميون والأكيولوجيون اللغويون، كما تنشظى مابعد الحداثيّة في ممارستها، في تحديد اللحظة التاريخيّة لظهور مفهوم مابعد الحداثيّة زمنياً.

1- مابعد الحديث بوصفها لحظة فنيّة - تاريخيّة (القرن التاسع عشر):

يؤرخ البعض للظهور الأول للمفهوم تاريخياً مع الرسام الإنجليزي جون وتكنز تشامان، ما يقارب عام 1870، إذ يعد أول من استعمل مصطلح الرسم مابعد الحديث.⁽¹⁾

2- مابعد الحداثيّة بوصفها لحظة أدبيّة - تاريخيّة (القرن التاسع عشر):

يؤرخ لمفهوم ما بعد الحداثيّة، حسب هذا الرأي (رأي منجز القرن التاسع عشر)، مع هيسمانز^(*) سنة 1879م⁽²⁾.

3- مابعد الحداثيّة بوصفها وضع ثقافيّ - تاريخيّ (منتصف القرن العشرين):

فيما يعيد البعض أصل مفهوم مابعد الحداثيّة إلى ارنولد توينبي عام 1954، فقد جعله يدل على إمارات ثلاث في ميزت الفكر والمجتمع الغربيّ مع منتصف القرن العشرين، وهي: اللاعقلانيّة والفوضويّة

(1) ينظر: جون ستوري، مابعد الحداثيّة، ضمن مجموعة مؤلفين، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تحرير طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 577.

(*) ج. ك. هيسمانز J.-K. Huysmans (1848-1907): روائي وناقد فرنسي، له روايات وكتابات امتازت بطابعها النقديّ والساحر والموسوعي وأعماله تعبر عن اشمئزازه من الحياة الحديثة في عصره، توفي في عام 1907، بعد أن تم تشخيص مرضه بسرطان الفم قبل سنتين. وعاش سنواته الأخيرة في ألم عظيم، ولكنه أمضى آخر أيامه مثل القديس، وقيل انه رفض تناول الدواء للتخفيف من حدتها، لأنه كان يعتقد بأن معاناته قد قلل من آلام الآخرين.

(ينظر:

<http://homepage.mac.com/brendanking/huysmans.org/en/context.htm>

(2) ينظر: الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، موقف الانطولوجيا التاريخيّة - دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 12.

والتشويش،⁽¹⁾ وهناك من يربط تاريخية المفهوم بالشاعر والناقد الأمريكي تشارلس أولسون في الخمسينيات، أو بالناقد الثقافي ليزي فيدلر في عام 1965.⁽²⁾

4- مابعد الحداثيّة في الربع الأخير من القرن العشرين:

يؤرخ البعض لما بعد الحداثيّة كحركة فلسفيّة وفنيّة وأدبيّة بدءاً من نهايات منتصف القرن العشرين والربع الأخير منه، فديفيد هارفي يضع تاريخيتها ما بين انهيار الحركات الحداثيّة في عام 1968 إلى 1972 حقبة زمنيّة لانبثاق مابعد الحداثيّة بالرغم من عدم تجانسها واستقرارها المفهوميّ حينها.⁽³⁾

5- من تأسيس المفهوم إلى الخطاب الرسميّ:

أما عن بدايات فاعلية خطاب وثقافة مابعد الحداثيّة والفكر المابعديّ، عموماً، فنستطيع إعادته لرائد النقد والعدميّة نيتشه، بذلك فهو يمثل بدايات وجذر مابعد الحداثيّة، أما عمل ليوتار في الربع الأخير من القرن العشرين (الوضع مابعد الحداثيّ) فلا يمكن عده العمل الذي أظهر المفهوم وسكّه، بل هو من أعطاه ميزة التداول العموميّ التي جعلت منه خطاباً عالمياً ولاسيّما بعد ترجمة الكتاب إلى لغات أخرى غير الفرنسيّة، إذ يفهم ليوتار الوضع المعاصر للمجتمعات الغربيّة على أنّه وضع مابعد حداثيّ "وأنّ المجتمعات المعاصرة قد دخلت مرحلة تاريخيّة جديدة منذ الثمانينات؛ فالرواية الكبرى حول مسيرة التقدم التي لا تتزحزح قد بدأت بالتقلص،... وشكّل الموقف مابعد الحداثيّ قطيعة

(1) ينظر: محمد الشيخ وياسر الطائي، مقدمة كتاب: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثيّة ومابعد الحداثيّة، حوارات منتقاة من الفكر الألمانيّ، الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 10.

(2) ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي - إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2005، ص 223.

(3) ينظر: ديفيد هارفي، حالة مابعد الحداثيّة، ترجمة محمد شياء، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 59.

تاريخية بالنسبة للحدث⁽¹⁾، هكذا يدخل مفهوم ما بعد الحدث حيزه المستقل في الأدبيات الثقافية والفلسفية المعاصرة كخطاب ضدي ونقدي وحامل لاستراتيجيات تفحصية تحليلية.

إلى ماذا تشير ما بعد الحدثية؟

بالرغم من اعتقاد الكثير، ونحن معهم، بصعوبة تحديد مفهوم ما بعد الحدثية بدقة تعريفية تجعل المفهوم مقيداً معجمياً، إلا أننا نجد بأننا نستطيع تلمس ملامح إجرائية وأدائية لما بعد الحدثية، فهي، بداية، مجموعة من الأفكار الطارئة للحدثية على أنها فصلاً من فصول التاريخ التي لزم تجاوزها ووجب غلقها⁽²⁾.

دلالات متنوعة لمفهوم هلامي:

سأسرد هنا بمجمل المحاولات التعريفية بما بعد الحدثية، تضمينا لما سبق وما يأتي، وتقديم هذه المحاولات تعزيزاً لما قررناه من تعددية المعنى لمفهومها (ما بعد الحدثية) ومنها⁽³⁾:

1- ما بعد الحدثية بوصفها مصطلح تاريخي: يقصد به المرحلة التي تتجاوز زمنياً مرحلة الحدث فهي المرحلة التي تسم عالمنا المعاصر، بما يحويه من تقدم تكنولوجي وإعلامي وثورة معلوماتية، وتحول في القيم نحو التعدد والشعبية والفرعية.

2- ما بعد الحدثية بوصفها حساسية جديدة داجمة للمتفاوتات: وتدل هنا على رفضها لمعادلة المياريّة التي أتت بها الحدث من تفضيل قيم وثقافة وعرق معينين على غيرها، متمثلة بالدمج والانحياز، فهي تدمج العليا بالدنيا (ثقافياً) والبالية بالمتحددة (قيماً)، والأبيض بالملون (عرقياً)،

(1) غاري ايلسورث، ما بعد الحدث، ص 336.

(2) ينظر: مجموعة مؤلفين، دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير هونر تيش، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد ومحمد حسن، ج1، ليبيا، 2003، ص 274.

(3) للتوسع ينظر: جون ستوري، ما بعد الحدثية، ص ص 578-581.

لتننتج خليطاً إنسانياً يحمل مشعل التعدد المطلوب لغرض التعايش في عالم التفاوت المعاصر.

3- مابعد الحداثيّة بوصفها وعياً بأزمة منزلة المعرفة: وهذه الدلالة هي ماقدمها ليوتار في مشروعه (الوضع مابعد الحداثي)، في كشفه لمشاكل المعرفة والثقافة المتخلية على شكل مرويّات كبرى تحاول أن تفسّر العالم والتاريخ والإنسان، ولذلك فحال مابعد الحداثة هو حال يعي هذه الأزمة، ويحاول أن يثبت أن خطابات الحداثة وما قبلها قد استنفدت وقد حان وقت تجاوزها.

4- مابعد الحداثيّة بوصفها وضعاً متميزاً بواقعيّته الافتراضيّة: وهذه الدلالة هي الأخرى ترتبط برمز من رموز مابعد الحداثيّة وهو بودريار، في فكرته عن الواقعيّة المفترضة - الافتراضيّة، والتي كانت نتيجة لتطور الوضع المعلوماتي وثقافته، التي دججت بين ماهو واقعيّ، وماهو افتراضي إلى حد جعل الإنسان عاجزاً عن التمييز بينهما.

5- مابعد الحداثيّة بوصفها الأوضاع الثقافيّة للرأسماليّة المتأخّرة: ويقصد بها أن مابعد الحداثيّة ستهمّ بالجانب الاقتصاديّ والجماليّ، وليس في غرضيّة السلعة الربحيّة في الإنتاج، فالوعي المعاصر للمستهلك اخذ بالاهتمام السلعة الجماليّة.

6- مابعد الحداثيّة بوصفها التخمّة الإعلاميّة في المجتمعات الغربيّة المعاصرة: وذلك نظراً لما نشهده من دور كبير وفعال لوسائل الإعلام في صنع الحقيقة وإلغاء الفارق الزمكانيّ، وتفاوت الآراء وإمكانات دعم الهويات وصنعها.

7- مابعد الحداثيّة بوصفها نقداً للثابت والقواعد المتعاليّة: فالموقف مابعد الحداثي يفرض فهماً جديداً للتاريخ والعالم والإنسان والمعرفة - بنقده للموقف الحداثي - إذ "ليس ثمة ثابت يحكم التحول، وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً، غير متحيز، أوجه النشاط الثقافيّ البشري، كما لا وجود لثقافة عالية نخبويّة وأخرى دونيّة جماهيريّة، بل كل ما هنالك هو

تشكيل مستمر لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة إلى نموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله، مما يجعل التفسير نفسه محكوم بأشكال مادته الخاصة وليس نتيجة ثوابت لا تتحول أو تبدل⁽¹⁾.

ولما سبق كله، يمكن أن نجتمع دلالة شاملة، نوعاً ما، لها وتصبح وفقاً للمعايير الفلسفية ما تشير إلى "نقد القيم التنويرية ومزاعم الصدق التي يطلقها مفكرو القناعات... ويمكن اعتبار ما بعد الحداثيّة تطوراً مشرقاً لما يسمى اليوم بالمنعطف اللغويّ الذي ميّز الكثير من الفلسفة المتأخرة"⁽²⁾، لذلك فهي تستفيد من الانحياز اللغويّ ببعده التأويليّ وتعمل على "استبدال الحقيقة الموضوعيّة بالحقيقة التأويليّة. فالحقيقة التأويليّة تحترم الذاتية لموضوع الاستقصاء والمستقصى كليهما، بل حتى القاريء والمستمع"⁽³⁾. وهي لذلك أيضاً تشير إلى "مجموعة ممارسات بلاغيّة، وستراتيغيّة، ونقدية، تستخدم مفاهيم معينة مثل الاختلاف، والإعادة، والأمر، والتشبيه، والواقعيّة المفرطة، لزعزعة مفاهيم أخرى مثل الحضور، والهوية، والتقدم التاريخي، واليقين المعرفي ووحدة المعنى"⁽⁴⁾، فقد اعتدنا على نفاذ النص والفكرة وامتلاكها للمعنى منذ أولى كتابات الفلاسفة إلا أننا ومع ما بعد الحداثيّة نجد موقفها من هذه المزاعم واضحاً وجلياً ولاسيّما مع أوج ما قدمه العقل مع المنحز التنويريّ فهي: "ترفض الإقرار بأيّة حقائق موضوعيّة، وآية بنيات اجتماعيّة مستقلة، والاستعاضة عنهما بالسعي وراء المعاني"⁽⁵⁾، وهي بذلك تنقد الرسوخ والثبات الذي تقول به وتعتمده الحداثيّة في تمثيلها الزمانيّ-المقولاتيّ، فما بعد الحداثيّة تجعل النص الذي يكتب أو العمل الذي ينتج غير محكوم، من حيث المبدأ، بأي قواعد راسخة أو قارة، وعليه فلا يمكن الحكم عليهما عن طريق تطبيق

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي- إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 4، 2005، ص 226.

(2) مجموعة مؤلفين، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، ص 254

(3) ارنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ص 61.

(4) غاري ايلسورث، ما بعد الحداثة، ترجمة فضيلة يزل، مجلة الثقافة الأجنبية، عدد1،

2011، دار الشؤون الثقافية -بغداد، ص 175.

(5) ارنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ص 54.

مقولات مألوفة على النص والعمل.⁽¹⁾ لذلك فهي حركة أو وضع معاصر يمتاز بالنسبية، والتجزئية، والاختلافية، والمغايرة وعدم الارتكان أو الثقة بالمطلقات الحقائقية أو الحكايات التاريخية أو الشمولية والعالمية.

وبعبارة مختصرة: إن مابعد الحداثيّة "هي واقع يسبح بل يتمرغ، في موجة من التشظي والتغير، كما لو كان ذلك كل ما في الأمر"⁽²⁾، فهي تشظي المركز والحضور والقصص والمرويات الكبرى التاريخية والفلسفية، هي تغيير لقيم حتمية التقدم وتميز العرق والثقافة الواحدة والجمود المحوري الذي لا يتيح للهامش والتعدد أي مجال معرفي.

ويمكن تحديد سمات ثلاث لفكر مابعد الحداثيّة هي⁽³⁾:

1- إنّه فكر متعة: ففكر مابعد الحداثيّة يظهر وكأنّه مجرد إعادة دفاعيّة للموروث الميتافيزيقيّ، فالخروج من فهم التصور الوظيفيّ للفكر إلّا إلى الفكر العلميّ الواقعيّ، وهو بقدر سعيه الواقعيّ فهو فكر يحاول أن يتخذ شكل الفعل التحرريّ ببعده الاستطقيّ والفنيّ، وكذلك في البعد الأخلاقيّ.

2- إنّه فكر عدوى "إصابة": فلن يكون على فكر مابعد الحداثيّة أن يوجه خطاباً تفسيرياً نحو الماضي ورسائله، بل ممارسته أيضاً على المضامين والمعاني المتعددة للمعرفة المعاصرة، بمختلف فروعها: الإعلام، التقنية، الفنون، وأصل الإصابة أو العدوى هنا هو أن فهم المعرفة المنتجة مابعد حداثياً ستكون خالية من الوحدة الدوغمائية والنسقية الفلسفية الصارمة، وستكون فاقدة لأية سمة قوية من الحقيقة الميتافيزيقية، فالبساطة هي السمة الأساس لها هنا.

(1) ينظر: ليوتار، الوضع مابعد الحداثي، ترجمة احمد حسان، دار شرقيات، مصر، 1994، ص 109.

(2) ديفيد هارفي، حالة مابعد الحداثة، ص 67.

(3) ينظر: جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998، ص 198-200.

3- إله فكر تجاوزي للتقنية: أي أنه فكر يتجاوز ميتافيزيقيته بكشفه لميتافيزيقا التقنية، ومشروعها الكوني، فهي (التقنية) تُقرأ بوصفها استمراراً للميتافيزيقا الغربية وإنهاءها.

بذلك فهو فكر وعي بالميتافيزيقيا ومكانتها، وينطلق من مقولات المعرفة التقليدية للفلسفة ليطال الأبعاد المعرفية والحياتية الأخرى، وبعدها يكشف من انطلاقاته هذه أن عصر التقنية قد أصبح عصراً ميتافيزيقياً لزم، هو الآخر، تجاوزه.

مقولات مابعد الحداثيّة، أو هل من مقولات؟

لعل القول بفكرة مقولة لما بعد الحداثيّة يصنع نوع من مركزية كنا نتحاشاها في بداية بحثنا، ذلك لأنها تعيدنا للخطاب الحداثي المتمركز حول مقولات محددة!!

إلا أنني اعتقد أن تجريد نزعة وحركة مابعد الحداثيّة من آلياتها ومقولاتها يجعلها خواءً، بل وغير قادرة على أن تحل محل خطاب آخر لأن الفراغ لا يَمَلأ. على ذلك، وجدت أن أعرض وأضع بعض المقولات التي تقابل مقولات الحداثيّة، وإن كانت ستعدد بكم أكثر مما أنتجت الحداثيّة، وهذا الأمر طبيعي نسبة لخطاب مابعد الحداثيّة - الكثير الآليات والأدوات والاستراتيجيات. لكن المقولات اللينة والطبيعة هذه ستبقى مفتوحة لأننا لسنا أمام تَمَذهب ثقافي أو منهجيّة صارمة كما الحداثيّة، لأن مابعد الحداثيّة "ليست منهجيّة في التفكير، بقدر ما هي فضاء فكري جديد ومغاير، أخذ ينبثق ويتشكل. وهذا الفضاء ليس مجرد امتداد للحداثة على الصعيد الوجودي، ولا هو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفي، وإنما هو اختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة"⁽¹⁾ لذلك هي حال غير قار، وقرارته تعني موته كمشروع يراد له النقد المستمر والتكيف قصير المدى الذي يشكل أهم ميزة من ميزاته.

(1) علي حرب، الفكر والحداث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ط1، ص 41.

احتفت مابعد الحداثة "بالتشظي والتشتيت واللاتقريبية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها... وبذلك تلعب مابعد الحداثيّة دوراً هاماً في إعادة تعريف الحقائق المتغيرة وفي زعزعة الثقة بالثوابت مما يفضي إلى تعرية صيرورة الحقائق وتحيزاتها. فهي تسعى إلى إبراز صناعية وتصنيع الحقيقة الدنيوية، وإبطال مقولة طبيعته المتعالية. فترى مابعد الحداثيّة أنّ تحقيق إدراك هذه الصناعية وثقافتها (على عكس طبيعيتها) هو رسالتها الإنسانية وردها المباشر على الحداثيّة وعلى شعاراتها البراقة. أما من المنظور الاستراتيجي النصوصي فتسعى مابعد الحداثيّة إلى تأصيل النص وانفتاحه وإنكاره للحد والحدود، مما يجعله يقبل التأويل المستمر والتأطير المتحول أبداً. وينجم عن هذه النصوصيّة لانهائيّة النص، ولا محدوديّة المعنى، وتعدد الحقائق والعوالم بتعدد القراءات"⁽¹⁾.

ومن أهم مقولات مابعد الحداثيّة: العدميّة، الغياب، الاختلاف، التفكيك، التعدديّة، الهامش، ولن أفصل الحديث بهذه المقولات، بداية، بل ستنشر على فصول الكتاب مع رموزها من المفكرين والفلاسفة، من نيتشه إلى بودريار. ولنعلم أنّ ماسبق من المقولات والعبارات هي مشاريع نقائضيّة ونقدية لمقولات الحداثيّة، لذلك نجد أنّ مابعد الحداثيّة إنّما تمثل إستراتيجية وضع "موضع النقد والتحليل العلاقات التي أقامها المحدثون مع المفردات التي قرأوا من خلالها العالم والأشياء... كالتنوير والتقدم والعقلانيّة والعلمانيّة والديمقراطيّة والليبراليّة، نحن [إذن] إزاء منطقة جديدة يرتكز في ها عمل النقد لا على المقولات والمفاهيم ذاتها بل على طريقة استخدامها أو كيفية إدارتها والتعاطي معها"⁽²⁾، هذه الطريقة في التعاطي تعيد فهم العقلانيّة وكل المرويات الحداثيّة في ظل بدائل إدارية للخطاب والفهم تتمثل في ما انف ذكره مما أسميناه مقولات مابعد حداثيّة.

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 227-228.

(2) علي حرب، الفكر والحدث، ص 211.

مقارنة ما بين الحداثيّة وما بعد الحداثيّة (بصفتها خاتمة):

إنّ التمييز بين الخطّابين: الحداثيّ وما بعده، يستند على ضديّة فارقة بين الطرفين، "فإذا كان منطق الحداثة الفلسفيّة قائم على ما هو جديد وموحد ومتعلّق، فإن نظيره ما بعد الحداثيّ قائم على ما هو زائل ومتشذّر وفوضويّ"⁽¹⁾، وتلخيصاً لما سبق ذكره، وتحديدًا للتمايز بين العقل الحداثيّ وما بعد الحداثيّ، فإنّه يلزم علينا عقد نوع من المقارنة لتبيان الحدود الفاصلة بين الاتجاهين فكريّاً ومفهوميّاً، وذلك كما يلي⁽²⁾:

الحداثيّة Modernism	ما بعد الحداثيّة Post- modernism
1- القصص والسرديات الكبرى.	1- ضد السرديات الكبرى.
2- الأفكار الكلية والشموليّة.	2- التفكيك للكلّيات.
3- الأصل.	3- الاختلاف.
4- المرجعيّة الواحدة أو المركز.	4- التعدديّة والتوزع.
5- التآليف.	5- ضد التآليف، نحو لانسق.
6- الانغلاق.	6- الانفتاح.
7- التراتبيّة.	7- الفوضى.
8- القصديّة (وجود الغاية).	8- اللعب.
9- الخطة أو النظام.	9- الصدفة.
10- التشبيه.	10- التضاد.
11- الحضور.	11- الغياب.
12- الحتميّة.	12- الاحتميّة.

(1) محمد الشيخ وياسر الطائي، مقدمة كتاب: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 18.

(2) See: Beverly Southgate, Postmodernism in History: Fear or Freedom?, London-New York, Routledge, 2003, p.p. 128-132.

نقلًا عن مقدمة كتاب ليندا هتشون، سياسة ما بعد الحداثيّة (من مقدمة حيدر حاج إسماعيل)، ص 8.

وبذلك نكون قد وقفنا على أهم السجلات المفهومية التي كان لها الدور في
إعادة فهم وضعية العقل الغربيّ وتموقعه في إجمديات المعرفة البشريّة، وسنحاول فهم
تطبيقات هذه المفاهيم تبعاً في كتابنا عبر شخصيات البحث والدراسة فيه.

الفصل الثالث

إعادة وزن العقل الغربي: مدرسة فرانكفورت ونقد الاقالات والاختزال

بالرغم من كوننا لا غللك جرداً وقراءة شاملة ومعقدة لتاريخ مدرسة فرانكفورت باختلاف روادها وصراعاتها الداخلية وتباين توجهاتها، إلّا أننا وبلا شك نعي أن النظرية الماركسيّة ما تزال تلعب دوراً معتبراً فيها، وهناك اتفاق على سعي رجالها إلى تأسيس نظريّة حول المجتمع ونقده.⁽¹⁾

يُعدُّ الخوض في رحاب مدرسة فرانكفورت شبيه بالمغامرة لأسباب عدة منها: الجذور والأصول الفكرية المختلفة والمتنوعة حد التباين في تأسيسها، وكذلك اختلاف مفكرها في الاتجاهات المعرفية المتعددة للعلوم الإنسانية وانتماءاتهم في ذلك. كما أن هنالك لغطاً كبيراً حول كثير من الأسماء في تشكيلها أو تمثيلها للمدرسة أو قربها منها سواء أن كان في توازيها مع برامجها وأهدافها، أو ناقدة لها؛ أو شكلت فضاءها الأكاديمي وخالف مسارها النقديّ أو العكس. كل ذلك ساهم في جعل المدرسة، بوصفها موضوعاً للدراسة، صعبة على كل تفاصيلها ورجالها وأفكارهم.

(1) ينظر: هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعية»، مجلة فكر وفن، العدد 47-48، سنة 1989، ألمانيا، معهد غوته، ص 35.

لذلك سأنهج في دراستي هذه إلى طريق يكشف التأسيسات والتحويلات والمركزيات الفكرية للمدرسة. متجنباً لكثير من التفاصيل التي قد تشكل نوعاً من التكرار الذي لا نفع منه.

معهد الأبحاث الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت:

هو الاسم والمؤسسة التي ارتبط بها مجموعة من الأكاديمين والمفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع ممن يتبنى المنهج النقدي والتراث الماركسي. حتى أن المعهد نفسه قد تأسس على أعقاب اجتماعات حلقات ماركسية طالمت سنوات عدة، تمحضت عنها الحاجة إلى تكوين فضاء مؤسسي يلم طموحاتهم وطروحاتهم ويعد ممثلاً رسمياً وأكاديمياً لهم. الذي بدوره مثل جانباً من جامعة فرانكفورت.

تأسس المعهد ببادرة تمويل من ابن رجل أعمال يدعى فليكس فايل F.Weil. وهو أكاديمي حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية. كما كان التأسيس مرحلة تنويج للحلقات الأسبوعية الماركسية التي كان يحضرها ويحضر لها ثلة من الماركسيين الذين أرادوا إبراز مفهوم الماركسية الحقة أو الخالصة، واخذوا ذلك على عاتقهم في الكتابة والفعل الثقافي حينها، ومنهم: لوكاش luckacs وكورش korsch وغرونبرغ grunberg وآخرون. وتلك التحضيرات كانت قد بدأت منذ 1922 وجاء تأسيسه بقرار من وزارة التربية الألمانية بتاريخ: 3-فبراير-1923 لكنه افتتح رسمياً في عام 1924.⁽¹⁾

وتسبم كارل غرونبرغ رئاسة المعهد وشغل هذا المنصب إلى نهاية العشرينات من القرن المنصرم، وفي هذه الفترة كان الطابع الفكري للمعهد لا يزال منصاعاً للتوجيه والإطار الماركسي؛ واتسمت توجهات غرونبرغ، نفسه، بالماركسية المتفائلة والمفرطة في أرثوذكسيتها؛ والقائمة على التوليف بين مجموعة واسعة من المعطيات التي تشكل صورة وواقع الطبقة العاملة. وكان في ذلك نوع

(1) ينظر: آسون، بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2005، ص 8.

من التفاخر في كون مدرسة فرانكفورت أول وطن فكري للماركسيّة كمؤسسة أكاديميّة.⁽¹⁾

حضور الطيف الماركسيّ في التأسيس للمدرسة: اثر لوكاش وكورش على معهد الأبحاث الاجتماعيّة:

أُخْتُ أَنْفَأَ إِلَى وجود جلسات لما سمي بالحلقات الأسبوعية الماركسيّة، كان من المفروض أن تنعكس تسمية على معهد الأبحاث الاجتماعيّة؛ فقد كان المعهد يمثل متراًساً فكريّاً بوجه الأفكار والحركات التي سعت إلى إزالة التوجه الفكريّ اليساري⁽²⁾، لكن الماركسيّة التي إنعكست على المدرسة، تأسيساً ومرافقةً، أخذت وجهة جديدة في التعديل وإعادة التشكل. فقد صادف الحكم الذي أطلقه ماركس من أن النظرية البحتة شيء يتم إلغاؤه على ضوء التقدم التاريخي، وتصبح بذلك شيئاً متخلفاً عن العصر؛ هذه المقولة صادفت رفضاً قاطعاً، واستهجاناً من الرواد الأوائل للنظرية النقدية فهناك وعي صحيح ومقصود على صفوة ونخبة استغلت التأمل وهم يدركون أن التشييء والاعتراب أصبحا شاملين؛ ولذلك نحن بحاجة إلى نظرية نقدية شاملة للوهم والايديولوجيا.⁽³⁾ وهذا التوجه كان للوكاش وكورش اثر في ترسيخه في برنامج المدرسة وعقيدتها.

يقول لوكاش: «إن كل إنسان يعيش في الرأسمالية فإن التشيؤ هو الواقعيّة المباشرة الضروريّة [له]، ولا يمكن التغلب عليها إلا في الاندفاع المتواصل والمتجدد بدون انقطاع لتفجير، عمليّاً، البنية المشيئة للوجود... على أنه يجب حفظ مايلي جيداً: إن هذا التفجير ليس ممكناً إلا إذا أصبحت التناقضات الملازمة للتطور ذاتيّة

(1) ينظر: هاو، ألن، النظرية النقدية، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص 32.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 30.

(3) ينظر: بوبنر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقديم عبد الأمير الاعسم، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 241.

واعية، ولا يتم ذلك إلا إذا كان وعي البروليتاريا أن يبين هذا المسير الذي تدفع إليه جدلية التطور موضوعياً... وأن يصبح وعي البروليتاريا وعي التطور ذاته، وأن تظهر البروليتاريا كالأذات- الموضوع الموحد للتاريخ، وأن تصبح ممارستها تحويلاً للواقع»⁽¹⁾؛ لذلك فلوكاش ينيط بالبروليتاريا مهمة الخلاص والتحرر، شريطة تحقق الوعي المتقيد بشروط التاريخية والفعالية والجدلية والممارسة القادرة على تغيير الواقع. وذلك إنما يعتمد، لديه، على أن التشيؤ في المجتمعات الرأسمالية قد أصبح يخفي وراء أفتنة بني تحافظ عليه وتشكل واجهة فكرية أو مسؤولة أو نخبوية لكي توهم البروليتاريا وتعيق عملها.⁽²⁾ ويأخذ لوكاش بعين الاعتبار التحفظ داخل الطبيعة الذاتية للإنسان والتي تقاوم التشيؤ ولأن العامل الفردي مجبور على أن يسليخ قوة العمل لديه- كوظيفة- من شخصيته الكلية ويجسدها على شكل سلعة (شيء قابل للتبادل والبيع) ولذلك فإن ذاتيته المجردة والفارغة تثير المقاومة.⁽³⁾ وبقدر تأكيده على التشيؤ كظاهرة محورية في الهيمنة الرأسمالية في المجتمعات المعاصرة بقدر عدم غضه النظر عن موضوعات الاستلاب وسرقات الأجر وشمولانية السلطة الرأسمالية على كل مرافق الحياة. فهو يرى أن بالإمكان الخلاص من الاستلاب والتسليخ بفضل الجانب الروحي المتبقي من الشخصية الإنسانية بالرغم من مفارقة جانبه السلوعي، فتبقى طبيعة الإنسان الروحية بالضد من وجوده الفعلي والمتشيء⁽⁴⁾.

بينما ركز كورش وسعى إلى «تطبيق الماركسية على نفسها من أجل تفسير انحدارها إلى ماركسية مبتذلة.. فلا محيد عن أن يتخلى النقد الذاتي الفلسفي للأيديولوجيا الماركسية عن دعواه البراقة بوصفه علماً مادياً إلى الكفاءة الكلية،

(1) لوكاتش، جورج، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، بيروت، دار الأندلس، ب. ت، ص 172.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 151.

(3) See: Habermas, J, The Theory of Communicative Action, V.2, Life word and System, Tran, Thomas McCarthy, Boston, U.S.A, Beacon press., p. 367.

(4) See: Ibid, p. 367.

وأن يتراجع إلى المنهج الجدليّ البحث. وعلى هذا النحو يتمرد هيجل على إغائسه المزعوم على يدي ماركس. ولم يتبقّ من كتاب ماركس "نقد الاقتصاد السياسي" سوى إهابته النقدية، في حين أنّ الميتافيزيقا المكثفة للنزعة المادية وعقيدة انجلز في جدل الطبيعة، وكل تنبؤ قائم على قوانين التاريخ التي صيغت على نموذج قوانين العلوم الطبيعية، قد نبذت⁽¹⁾، هكذا شكّلت إعادة قراءة ماركس والانحرافات من الماركسيين مدخلاً لتسوية الحاجة إلى منطلقات جديدة ورجال/دماء جديدة تعين الماركسية في محاولتها استعادة أدوارها التاريخية بعيداً عمّا مات من ماركس وما تشوه بيد ستالين وغيره.

وبالرغم مما سبق، من هيمنة شبح ماركس على الفكر فرانكفورتى، فهناك محاولات جادة ودراسات وأفكار لدى مدرسة فرانكفورت استطاعت الانفكاك ولو جزئياً من الاستغلال بعباءة نظرية التاريخ الماركسية، وكان لذلك أسباب منه: خيبة الأمل المرافقة أو الناجمة عن التطورات في ظل الماركسية الستالينية وسقوط الديمقراطية في ألمانيا عام 1933 وبجيء النازية. لذلك حاول مفكرو المدرسة إعادة النظر في التاريخانية الماركسية، وذلك بتبيان الجوانب المظلمة والتفاوتية (طرفي نقىض) في عمليّتي التقدم والعقلنة (التعقيل). ورأوا أن- وبالرغم من كون مسار تكون الأفراد يخضع لعملية تاريخية تقدمية لا يمكن التخلي عنها- الإنسان الحديث أنتج خاضعاً لسلطات الاحتكار وتدمير الثقافة، وبالتالي فرض عليه وصاية جديدة حددت من استقلال ذاتيته، ولذلك شكل مفهوم التحرر/الخلاص بديلاً عن التقدم الذي تحتمه عمليّة العقلنة القسرية ومنها البيروقراطية.⁽²⁾

(1) بوير، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 237.

(2) ينظر: هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، بورة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعية»، ص 34.

ظهور النظرية النقدية...

لحظة أخرى لاشتباك دلالات التسمية:

استلم ماكس هوركهايمر إدارة المعهد بعد غرونبرغ، في عام 1930، وحاول استثمار النتيجة اللوكاشية/الكورشية بماتبقي من ماركس، أو ماركس الحي في النقد وإمكانية الإصلاح والتحرر. وبدأ في صف أفكاره ليُصدر نصه البالغ الأهمية للمعهد والمدرسة منذ تأسيسها إلى اليوم وهو ((النظرية التقليدية والنظرية النقدية)) وفيه حاول أن يحدد معالم النظرية النقدية وضدتها من التقليدية، فقد رأى أن الإجابة عن سؤال: ماذا يعني ذلك للنظرية الاجتماعية لتكون "نقدية"؟ فقد كانت تقدم نقداً للحياة السياسية القائمة، وذلك استعانة بالنقد الماركسي، كما قلنا، وبعبارة أخرى أن النظرية النقدية ليست وصفية فحسب، بل هو وسيلة للتحريض على التغيير الاجتماعي من خلال توفير المعرفة بالضد من قوى الظلم الاجتماعي التي يمكن، بدورها، أن تبلغ إلى التحرر أو على أقله أن تظهر التناقضات والتفاوتات في داخل النظام. والنظرية النقدية هي "نقدية" لأنها، كذلك، تساهم في جعل عدم المساواة الاجتماعية واضحة، وهي كذلك نقدية لأنها تحاول أن تغير العالم عملاً بوصية ماركس: إن الفلاسفة قد فسروا العالم بطرق مختلفة، والنقطة المهمة هي تغييره.⁽¹⁾

وبذلك ظهرت التسمية الجديدة للمدرسة بأنها النظرية النقدية، وهاننا نلاحظ تحول التسمية والهوية من الماركسية الخالصة أو الحقبة (الماركسية الغربية) ومن ثم إلى معهد الأبحاث الاجتماعية، أكاديمية التأسيس والرعاية، إلى النقدية بوصفه توجهاً لسياقها النظري. وستشكل العودة بعد النازية لهوركهايمر ورفاقه إلى ألمانيا تأطيراً اسمياً جديداً للنظرية هو مدرسة فرانكفورت والتي بدأت فعلياً في مطلع الخمسينيات.

(1) See: Rush, Fred, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, University of Notre Dame, Cambridge University Press, 2004, p. 9.

النقدية منهاجاً مضاداً:

بدأ هوركهامر بإعادة قراءة العقل التقليدي بمطلقياته، قراءة نقدية استطاعت أن تكشف وتؤسس وتكشف مיתافيزقيات ومفاهيمها، وتؤسس لنظرية تتجاوز مطلقيات العقل الكلاسيكي ومسلّماته ومصادراته. يقول هوركهامر: «لا يمكن للعقل أبداً أن يثق بخلوده، والمعرفة المناسبة لعصر معين لن تكون كذلك في المستقبل... ربما هنا تكمن الدلالة العميقة لكل فلسفة دياكتيكية»⁽¹⁾، وهنا إشارة واضحة للانتصار للفلسفة الجدلية، ولاسيما مستويات تعلقها بالموضوع الخارجي، أي تعلق النظرية بالممارسة، وانعكاسها عليها. كما ويضيف البعد التاريخي علاوة على الأبعاد المادية الخارجية في تحديد العقل وقولته، بل وفي صياغة النظرية على الإطلاق، فيقول: «إن التفسير التام لضرورة حدث تاريخي ما، يمكنه، بالنسبة لنا نحن الذين نفعل وننشط، أن يصبح وسيلة لعقلنة التاريخ، غير أن التاريخ المعتبر في ذاته لا يمتلك عقلاً، فهو ليس جوهراً، من أي نوع كان، ولا روحاً ينبغي أن ننحني أمامه. ولا قوة، ولكنه خلاصة مفهومية للأحداث التي تنتج عن سيورة تطور حياة الناس الاجتماعية»⁽²⁾، وهنا تتضح الإشارة إلى ما أسلفنا ذكره من كون العقل، اليوم، مرتبط بانعكاس الحال الاجتماعية على الوعي. وذلك يستدعي تفنيد مقولات العقل الكلاسيكي من جواهرية لينتز، وروحية مع هيكل وقوته كذلك. فهو ليس ما يتصور بمطلقياته الميتافيزيقية، بل هو خاضع للتحويل الجدلي التاريخي المرتبط بالأحداث المعاشة الإنسانية.

يؤدي التاريخ دور صنع الحقيقة واستحضار النقد وهو ضامن لفعله وحراسه ديمومته، فالنظرية النقدية، حسب هوركهامر، ترى أن التاريخ هو الأفق المطلق الذي على أساسه حتى العلوم الطبيعية يجب أن تقاس. تصبح تلك الفجوة أكثر أهمية في ضوء حقيقة أن النظرية النقدية تفهم التاريخ بنفس الطريقة التي تفهم فيها النظرية الكلاسيكية تماماً. تتفق النظرية النقدية مع فلسفة التاريخ إذ أنها تمثل

(1) هوركهامر، ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، بيروت، دار التنوير، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 76-77.

تشخيصاً نقدياً للواقع التاريخي الحقيقي، والذي يصف مآله، في كل لحظة، وما على النظرية النقدية نفسها القيام به، هو النفي الحاسم. إن الحاضر التاريخي، وليس المنحى غير المتغير للعالم، هو العمومية التي تضع كل شيء في مكانها. ومع ذلك فإن النظرية النقدية تحاول فهم العملية الوقتية الحاصلة فعلاً على أنها عمومية، وتلك المحاولة هي ما يبرر ادعاءها أنها فلسفة وليست شكلاً من أشكال العلوم المتخصصة فحسب.⁽¹⁾ لذلك نجد أن هوركهائمر ينتقد شموليات النظرية التقليدية وطابعها اللاتاريخي⁽²⁾.

وفي حقيقة الأمر، فإن استدعاء الكليات التاريخية (من طرف هوركهائمر) هو ما سيعود ويُعتمد كمعول لنقد التصور النقدي الهوركهائمي، وبلسان كورش ومنهجه (نقد الماركسية/الجدلية جدياً)، لنطبق النقدية على النقدية لنجد أنها بدأت تنحرف وتقع في ما أراد لها هوركهائمر نفسه أن تتجنبه من الفكر التقليدي وهو المطلق.

ويرى هوركهائمر أنه على النظرية النقدية أن تعمل على تحقيق متطلبات عدة منها العملية. فلا يمكن الاستفادة من التجريد النظري بلا الانعكاس البراكسيسي، وعلى النظرية أن لا تهدف لتحقيق فهم سليم فقط، بل تتجاوزه إلى خلق ظروف اجتماعية وسياسية ملائمة لازدهار الإنسان وإنقاذه من حالة الضياع في ظل الرأسمالية القمعية. ولذلك فالنظرية النقدية تهدف إلى: المعيارية والتشخيص والعلاج. وكل ذلك يساهم في دفع المجتمع نحو التحرر والتحول نحو حياة أفضل عبر خطوات تدريجية في مختلف اتجاهات الحياة الاجتماعية وعدم الاختصار على التنظير المنفصل عن البراكسيس.⁽³⁾

(1) See: Theunissen, Michael «Society and History, a critique of Critical Theory» in Dews, Peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, Oxford, Blackwell, 1999, p. 245.

(2) See: Rush, Fred, **The Cambridge Companion to Critical Theory**, p. 19.

(3) See: Gordon Finlayson, James, **HABERMAS A Very Short Introduction**, Oxford University Press Inc, Published in the United States, New York, 2005, p. 3-4.

اعتماداً على ماسبق، فإن نقطة البداية المنهجية للنظرية النقدية الهوركهايمرية تحددها مشكلة يكمن مصدرها في قبول الإرث الهيغلي اليساري. كان من المسلمات بين اتباع الجناح اليسار الهيغلي- أي من كارل ماركس حتى جورج لوكاش- أن نظرية المجتمع لم تكن لتتخرط بالنقد إلا إن كان بمقدورها إعادة اكتشاف عنصراً من بين عناصر وجهة نظرها عن الواقع الاجتماعي؛ وأخذ هوركهايمر تلك المهمة، في اعتباره، عندما عرّف في إحدى مقالاته المبكرة المعروفة، تفرد النظرية النقدية بالإشارة إليها على أنها "الجانب الفكري لتاريخية التحرر"، ومن أجل أن تكون قادرة على تحقيق ذلك، على النظرية أن تكون دائماً قادرة على أن تبصر في كل من ظهورها تجربة ما قبل النظرية وفي تطبيقها في المجال العملي المستقبلي. وبالنقيض من لوكاش، ومع ذلك، أدرك هوركهايمر أنه بتعريفه نقطة اختلافه، بهذه الطريقة، فهو لا يؤسس لمتطلبات منهجية فحسب، لكنه أيضاً يطالب بتعاون منظم من العلوم الاجتماعية لمصلحة الإنسان: إذ إن النظرية النقدية يمكن أن تؤكد ارتباطها بالعودة إلى بعدها ما قبل النظري للفصل الاجتماعي فقط إن كانت تحسب، على شكل تحليل سوسيولوجي، لحالة الوعي أو الاستعداد التمييزي لعامة الناس. وما العلاقة المحددة التي جمع فيها هوركهايمر- المستمر مع الجناح اليساري الهيغلي- النظرية بالتطبيق، إلا مقولاً يقتضي إصرار القوى الاجتماعية على الضغط باتجاه النقد وإزاحة الأشكال الموجودة للهيمنة.⁽¹⁾

لذلك نجد أن هوركهايمر حاول أن يستبدل نموذج النظرية التقليدية التي بدأت مع ديكارت واستمرت إلى النظرية الوضعية، بموقف نقدي يحكمه الاهتمام الفعلي والعقلاني بالأمور القائمة في حياتنا. وذلك يتبدى في ممارسات الاحتجاجات والمعارضات الدائمة للظروف التي نعيشها.⁽²⁾

(1) See: Honneth, Axel, «The social dynamics of disrespect; situating critical Theory today» in Dews, peter (ed.) Habermas: A critical Reader, p. 323.

(2) ينظر: بونر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 242.

جدول لتوضيح الفرق بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية

النظرية التقليدية	النظرية النقدية
1- مجموعة من القضايا التي تتعلق بحال معرفي محدد ويضمن تماسكها أنه من بعض قضاياها تستنتج القضايا الأخرى وذلك كله منطقياً. ويتم فحص هذه القضايا وشرعيتها وصدقها بمدى مطابقتها مع أحداث ومعطيات الواقع. ومن ذلك يمكن تعميمها أو إعطاءها الشمولية تشبيهاً بالنموذج الرياضي.	1- هي النظرية التي توجهها فكرة التنظيم الاجتماعي الموافق للعقل ومصالح الجماعات. وتستمد شرعيتها من البنى التي تخضع للعمل الإنساني نفسه. فهي مشروع كشف وحث ومعارضة. حث على التغيير في المجتمع. وكشف عن الوجه الخفي للواقع والعلاقة به. ومعارضة لأنها تهدف إلى التغيير الكلي للمجتمع. ولذلك لا يوجد معيار واحد وثابت لوصف النظرية النقدية. ⁽¹⁾
2- تنغمس النظرية التقليدية في منظومة كونية هي عالم طبيعي يبدو مقدساً بفعل ثبوتية تغيراته الأبدية الحدوث.	2- تتعامل النظرية النقدية مع عالم إنساني تاريخي التحول، والذي عدّه الإغريقون مادة لا تستحق المعرفة النظرية بسبب قابلية التغير فيه.
3- توافق النظرية التقليدية على الدائرة الأزلية للمنظومة الكونية الطبيعية ككل وفيها يتحول العالم الإنساني للتغير تاريخياً إلى حدث ليس جاداً أو له أبعاد فلسفية-تاريخية.	3- تعرف النظرية النقدية نفسها على أنها فلسفة التاريخ، بالمعنى الذي يدل على أن لاشي يخرج عن قبضتها.
4- لاتصف النظرية التقليدية التطبيق العملي باعتباره مقدمة للنظرية وبكلمة أخرى هي لا تقف ما وراء التطبيق العملي، ذلك لأنها (النظرية) لا تشكو من نقص كونها دوماً متكاملة بذاتها ويعود اكتفاؤها ذاتياً إلى استقلاليتها.	4- مع النظرية النقدية نجد وحدة النظرية والتطبيق العملي التي تنادي بها النظرية النقدية تتبع بارتباطها عملية تاريخية دائمة. تشكل النظرية النقدية وحدة مع التطبيق العملي، إذ إنها تشارك بالعملية التاريخية التي تتخذ منها موضوعاً- أي لحظة تاريخية تطورها من خلال معرفتها- فإن النظرية النقدية نفسها هي منحي عملي.
5- بناءً على ماتقدم، فالنظرية التقليدية تعبر عن رؤية متكاملة، فهي تأخذ صيغة النظرة المرتبطة بالماضي وليس بالنظرة الهادفة إلى المستقبل، المستقبل الذي يمكن نيله عبر الارتباط العملي.	5- تشكل النظرية النقدية وحدة مع التطبيق العملي إذ إنها تهم بالتطبيق العملي على أنه حدث مستقبلي في تاريخ العالم. ⁽²⁾

(1) ينظر: آسون، بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ص 47-48.

(2) See: Theunissen, Michael, «Society and History: a critique of Critical Theory» in Dews, peter (ed.) Habermas: A critical Reader, p. 243.

هوركهائمر وأدورنو، نقد الأداتية واستعادة منطق ماركسي معدل:

انضم أدورنو إلى المدرسة في عام 1938، ووثق علاقته بهوركهائمر شخصياً ومعرفياً، وصدرت لهم نصوص بالشراكة كان أهمها "جدل التنوير"، استطاعا أن يوفقا كثيراً من رؤاهم باتجاه النقد المنهجي لمظاهر الاستلاب والتشويه بل والماركسيّة كنظرية للتغيير.

استطاع هوركهائمر أن يقي على شذرات شوبنهاور في بناء نظرياته في الاستفادة من الوعي بالخفية والشعور بالتشاؤم من الواقع، وتمكن أن يحول الماركسيّة من فضاء تعليم في مدرسة فرانكفورت إلى مرجع نظري مهمين (بتعديل). ويمكن تحديد معالم استحضار ماركس لدى هوركهائمر في رؤيته تجاه المقولات الاجتماعية-الاقتصادية من طبقة واستغلال فائض القيمة والربح والإفقار والانهيار، فكلها تحولت لديه من كونها مقولات تفسيرية للمجتمع كما هو، إلى مقولات نقدية في ماهيتها لغرض تصحيح الضلالات والانحرافات في ذلك المجتمع. كما أنّه استطاع من فحص مقولة المزوجة بين الماركسيّة والبروليتاريا في رعاية الأولى للثانية وفك ذلك الزعم برأيه أن الماركسيّة لم تعد هي المثل المذهبيّ والرسمي للبروليتاريا، لأنّ مصلحة البروليتاريا تولد فيها فقط وليس فوقها.⁽¹⁾ وقد حصل مع أدورنو تعديل في رؤية الماركسيّة وإمكان استعادتها كمنهج مطلق زمكانيّاً، فهو يرى أن الماركسيّة قد عانت ولاتزال تعاني من صعود ونزول وانكسار وإعادة بناء مع عدم نفاذها، لكن في كل ذلك بقي مشعل النقد هو الماهية الأساسيّة للماركسيّة وهو ما يمكن الاستفادة منه.⁽²⁾ هكذا كانت وبقت الماركسيّة وكما وصفها أدورنو بالتقلب وإعادة التشكل مع مدرسة فرانكفورت بالخصوص، وسنخرج على تحولات أخرى لها مع المدرسة.

قدّم كل من هوركهائمر وأدورنو رؤيتهم التعديليّة اعتماداً على انجاز لوكاش في تصفياته للماركسيّة كما يرغب بوصف ممارسته في ماقدمه في تحطيم العقل

(1) ينظر: آسون، بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ص 91.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 92.

والتاريخ والوعي الطبقي. وقدمنا نقداً لإمكانية حث التشيؤ لعملية التحرر التي كانت من لوازم النظرية الماركسية. وذلك لفشلها في تحقيق الثورة المتوخاة لها. إذ اعتبر ماركس أن تحرير القوى الإنتاجية من قبل الرأسمالية مقدمة موضوعية لقهرها⁽¹⁾، فالقوى التقنية العلمية للإنتاج بدت لهم متزاوجة مع علاقات الإنتاج وفاقدة كلياً لقدرة على إبراز النظام.⁽²⁾

وسينمو برنامج هوركهايمر وأدورنو النقدي ليتسع مقولات التنوير كجزء مما أدى إلى التسليع والاستلاب والتشيؤ. ففي جدل التنوير نجد أنهما يشخصان المشكلة بالقول: «لقد ألزمت وكالات إنتاج الجمهور والحضارة التي أوجدها الإنسان، بسلوكات مبرجة كما لو كانت هذه السلوكات وحدها الطبيعة المناسبة والعقلانية. والإنسان لا يتحدد إلا بوصفه شيئاً، أو عنصراً إحصائياً ينجح أو يفشل»⁽³⁾، لذلك تشكل التقنية المنتجة للأدائية والمختزلة للعقل الأنواري بما أصبحت هي اللوثيان الجديد الذي يهيمن ويسيطر على كل مفصليات الحياة الإنسانية. وفي الحقيقة، أنه وبقدر ما نلاحظ تحولاً من هيمنة الميتافيزيقا بصورتها الأسطورية التي كانت تقصر العقل الإنساني على الخرافات واللاعقلانية فإن هوركهايمر وأدورنو قد وجدوا أن العقل التنويري هو أسطورة من نوع آخر، ولم يستطع تمثيل ما حدده به كانط، مثلاً، من كونه حالة الخروج من القصور الفكري. وفي هذا التحول نحو التقني فقدنا عنصر التأمل الذي يعيد للإنسان هيئته أمام كل استحواذات التقنية «فالآلة مع إفادتها للإنسان فهي تقوم [اليوم] ببتره»⁽⁴⁾؛ ولذلك فقد شكل التنوير تواطؤاً مع الأسطورة. وحسبهما (هوركهايمر وأدورنو) «فلا يجد التنوير ذاته إلا حين يرفض كل تواطؤ مع أعدائه. وحين يجرؤ على نفي الخطأ لمطلق وهو مبدأ السيطرة العمياء»⁽⁵⁾ بينما شكّل هو نفسه سلطة مطلقة، بما أنتج من انعطاف كبيرة في

(1) See: Habermas, J, *The Theory of Communicative Action*, pp 366-367.

(2) See: Ibid, p. 367.

(3) هوركهايمر، ماكس وأدورنو ثيودور، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد، ص 60.

(4) المصدر نفسه، ص 60.

(5) المصدر نفسه، ص 64.

مسيرته؛ وذلك بسبب تضخم وانفجار التقنية، وتحولها من الخدمة إلى السيادة. بينما هما ينتقدان السلطة ويشخصان بدقة استهجان الناس لها بسبب ما أفضت إليه من التشييء والقهر والاستعباد؛ لذلك يبدو مشروع التنوير برمته لدى هوركهائمر وأدورنو وكأنه خدعة كبيرة.⁽¹⁾

أدورنو بين الفن المحرر والثقافة المصنّعة:

يستفاد أدورنو من المفاهيم الماركسية داخل الحيز الجمالي، فيحاول أن يكشف مديات التشيؤ والاغتراب، التي تنطوي عليها الأعمال الفنية. لا، بل يريد أن يخلص العمل الفني من ميتافيزيقياته ومتعالياته ليعكس هموم عملية إنسانية ويساهم بفاعلية نحو التحرر.

يجد أدورنو في الثقافة موضوعاً آخر للتصنع والهيمنة والاستهلاك، كما يلمس مديات قسرية الصناعة الثقافية وإنتاجها للشموليات، وقمعها للمختلف حتى غاب التمايز في حقول الفعل والعمل. فقد أصبح الإنتاج اليوم «مقنناً وصناعة لأشياء متماثلة؛ مضحية بكل مايشكل فارقاً بين منطق العمل ومنطق النظام الاجتماعي»⁽²⁾. وعلاوة على قمعها وقتلها الاختلاف فإن صناعة الثقافة لدى أدورنو أصبحت تشير إلى هيمنات بورنوغرافية/ذات إيجاءات جنسية مستلبة للجنس نفسه شبقياته. بل أنها أصبحت تقتل اللذة وما يصاحبها من رضا إنساني. فيشخص أدورنو مع هوركهائمر في كتابهما ((جدل التنوير)) عدم انقطاع «الصناعة الثقافية عن كبت المستهلكين عما وعدتهم به. إن صك اللذة والمتمثل بالفعل، وبعرض المشهد هو صك مؤجل إلى مالا نهاية: فالوعد الذي يمثله ليس إلا وهماً وتحويراً ولا نصل إليه، وما على المدعو إلا الاكتفاء بقراءة اللائحة التي تمثل الوجبة»⁽³⁾. وتشخيص ماسبق هو سعي نحو البحث عن مخرج منه والانفكاك من هيمنته على السلوك البشري. فالجتمتع الرأسمالي، طبقاً لأدورنو، ومن خلال

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ص 162.

واسطته في الصناعة الثقافية حوّل كل شيء تحت «مظهر وحيد: إمكانية أن يستخدم الشيء لأجل شيء آخر، حتى لو كان هذا عاماً قدر الإمكان. لقيمة لشيء إلا بوصفه غرضاً متبادلاً. ولا قيمة له في ذاته»⁽¹⁾، وهذه المحاولات إنما تصب لديه في استعادة الإنسان وكسر قيوده التقنية وما عودته تلك وخروجه من السجن إلا باستحصال قوة المخيال ومنه بالدور الأول الفني. «فالخيال حين يقدم شكلاً، فإنه يقدم صورة من صور الوعي بالواقع، التي تتجاوز المكبوت والمقموع، ويقوم بذلك بوظيفته المعرفية، وهكذا فإن الخيال يقودنا إلى الاستطبيقا. فنعثر وراء الصورة الاستطبيقية على الانسجام بين الحب والعقل الخيالي الذي كُبت بواسطة منطق المردود... والفن هو رجوع ما كان مكبوتاً بأحلى صورته... لأن التخيل الفني يعطي للتذكر اللاشعوري صورة التحرر الذي قمعته قوانين الواقع التي تهم بالمردود المادي المباشر»⁽²⁾. وسيشكل الخيال الوتر الذي ستعزف عليه من قبل رجالات مدرسة فرانكفورت فيما بعد ولاسيما مع ماركيز.

وقد ينتقد الرجوع إلى الذات ويعاب في عملية التحرر إذ لا بد أن تكون عملية موضوعانية لدى أغلب التوجهات الفكرية المعاصرة كالعلموية - الوضعية، إلا أن أدورنو يجد في العودة إلى الذات ملاذاً لكونها هي من يقوم بعملية الخلاص تلك. يقول: «في تصوراتنا الحاضرة لمفهوم الذات نجد بُعداً مزدوجاً: فمن ناحية أولى نجد الجانب الأيديولوجي، ونجد من جانب آخر أن الذات بمثابة قوى يتغير المجتمع من خلالها... ولكني أضيف هنا أن معرفة تشيؤ المجتمع لاتعني تشيؤ المعرفة، وإلا وقعنا في المعرفة الآلية - الميكانيكية»⁽³⁾.

كل ماسبق يشكل صورة عن منهجية أدورنو في نظريته النقدية على أنها وظيفة الفلسفة برمتها. فهي لديه عبارة عن إجراء مراجعة معقلنة في مواجهة

(1) المصدر نفسه، ص 185.

(2) رمضان بسطاويسي، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجاً، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1998 ص 25.

(3) أدورنو، ثيودور، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 123.

العقلنة.⁽¹⁾ ويقصد بها عمليات العقلنة البيروقراطية والأدائية والتقنية. وهي صور ثلاث لموضوع سلطوي قسري مهيمن ومستلب للإنسانية كرامتها وحريتها. وذلك هو فحوى مشروعه في ((الجدل السلمي)) فهو بدل التأسيس الشامل لنظرة حول المجتمع، ركن إلى الجدل بوصفه نقداً لمختلف النظريات الفلسفية والاجتماعية، حتى أدت هذه المنهجية إلى إنكار إمكانية وجود نقطة مرتكز وبدء مطلقة أو أي أساس أولي للتفكير الإنساني⁽²⁾. هكذا يصبح كل ماهو كلي وشمولي مهدد بالنقد والطرق. إنها مطرقة أدورنو الجديدة لكنها ليست هدامة بقدر كونها نقدية مصححة منعطفة إلى الجمال والأبعاد الإنسانية الجوانية. إلا أن أدورنو أبقى على الحتمية التاريخية المنفعلة اجتماعياً، على مستوى صيرورة الأشياء وتسيير وحكم أفعال الإنسان. فهو يقول: «إن من خصائص الأداة الجوهرية في النظرية النقدية أنها تعرفنا على الأشياء بمثابة موجودات-هناك وبمثابة معطيات طبيعية أولاً. كما أنها تعرفنا على صيرورتها ثانياً... إن ماهو صائر متغير هو مايمثل لنا منذ البداية من خلال القوانين الاجتماعية... وبالإمكان القول، وبكل ثقة، وبعد استبعاد كل الفروقات الاسمية والأيدولوجية، إن هناك، فعلاً، وجود لحتمية اجتماعية. تختلف هذه الحتميات المجتمعية من حيث مقوماتها عن الحتميات ذات العلاقة بالعلم الطبيعي من خلال الشكل الخاص بتاريخها المميز»⁽³⁾. ولذلك كله يعول أدورنو في جل أبحاثه السوسيولوجية على تقلص موقف نقدي لما يتراوح بين المعنى القلبي للسعادة ويوتوبيا السعادة في المستقبل من أجل البحث عن الحياة الطيبة، والتي تعتمد لديه على كشف الوهم المهيمن على الإنسان كأمل وحيد بالضد من الواقع، الذي يبدو بفعل ذلك الوهم ميثوساً منه⁽⁴⁾. هكذا نجد

(1) ينظر: هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعية»، ص 34.

(2) ينظر: بوتيمور، توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط2، طرابلس-ليبيا، دار أوبا، 2004، ص 48.

(3) أدورنو، ثيودور، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 119.

(4) ينظر: بونتر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 247.

هوركهائمر وأدورنو قد جالوا في رحاب النظرية النقدية من تشخيص ميكانزمات المجتمع وما يخضعه بوغي ومن دونه للتشويو. وبحثوا سعيًا في تخلص الإنسان منه عبر آليات المخيال والجدل والفن.

أطراف أخرى بمعية ماركس (فرويد، هيجل)

وإفادات النظرية النقدية منها:

أريك فروم: التحليل النفسي الاجتماعي بنكهة ماركسية.

اهتمت مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية وتحليلاتها بوصفها منتجاً للوعي الإنساني، وذلك استدعى اهتماماً بالإنسان الفرد مركزاً وفعلاً، وذلك تضمن في داخله اهتماماً بعلم النفس ولاسيما التحليل النفسي منه.⁽¹⁾ من هذه النافذة يقتحم أريك فروم المجال النقدي مفعلاً ما كان حاضراً ببساطة في فكر هوركهائمر وأدورنو. واستطاع فروم من أن يلتحق بالمعهد في مطلع الثلاثينيات (1932) ونشر في مجلته للبحوث الاجتماعية دراسات طغت فيها محاولات الدمج وتوشيج العلاقات بين علم النفس والماركسية؛ بين تفسيرات فرويد لحركات فكر الفرد من طرف والموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية من طرف آخر.⁽²⁾

وكذلك، وجريئاً مع السياق التعديلي والتوليقي - الانتقائي للحي من الفكر، يحاول أريك فروم أن يتفحص مقولات الماركسية والتحليل النفسي كمرجعيات تحكم فكره أو يعتمدنها في نظريته في التحرر والمجتمع الجديد. يرى فروم أنه لا يمكن الاعتقاد بأن الرأسمالية الغربية أو الشيوعية الصينية والسوفيتية قادرتان على إيجاد حلول للآزمات الحالية والمستقبلية للإنسانية. فكليهما، بنظر فروم، تؤديان إلى بيروقراطيات مهيمنة تُشيء الإنسان، فلا يمكن أن تمنح البيروقراطية إمكانية السيطرة على الناس والأشياء لذلك يجد أن الرهان

(1) ينظر: بوتيمور، توم، مدرسة فرانكفورت، ص 51.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 52.

اليوم ليس رهان خيار بين الرأسمالية والشيوعية؛ وإنما الخيار بين البيروقراطية أو الإنسانية.⁽¹⁾

وأزاد فروم على ذلك بتخلية عن المهام التاريخية للبروليتاريا، وأقر بفشل نظرية اختفاء الصراع الطبقي، وقال: «إنَّه ربما يتخذ الصراع الطبقي أشكالاً أقل عنفاً. ولكن يستحيل أن ينتهي؛ طالما ظل الجشع يسيطر على القلوب. وفكرة مجتمع لا طبقيّ فيما يسمونه في العالم الاشتراكيّ- والذي تملكه، هو الآخر، روح الجشع- لا تقل خداعاً وخطورة عن فكرة سلام دائم بين أمم تملكها روح الجشع»⁽²⁾.

عمل فروم في أكثر من محاولة إلى إدخال الآليات التجريبية في البحث النفسي- الاجتماعي. بل أنه شكك في كثير من الفرضيات الأساسية لمنهجية التحليل النفسي، فهو يحذر مثلاً من أن يتحول «مفهوم اللاشعور... إلى فكرة دوغمائية، عندما لا يتم التحقق من هذا الفرض بتقديم الدليل التجريبي على الكبت من خلال: الأحلام، والاختيولات، والسلوك غير المقصود، وهلم جرا»⁽³⁾، وتلك المحاولات جعلت منه ينفصل عن مدرسة فرانكفورت فيما بعد (1939) بسبب الخلاف مع أدورنو والمعهد لمنهجية الإمبريقية الصرفة، التي طغت على أبحاثه مع وبعد مجلة الأبحاث الاجتماعية التابعة للمعهد. وبعدها أعلن استقلاله الفكري تماماً عن المدرسة.⁽⁴⁾

استطاع فروم أن يقدم قراءة نقدية للمجتمع وينظر لمشروع تحرري لخلاصه بصورة راديكالية قد تنحو منحى يوتوبياً في كثير من مفاصلها.

وطور فروم مفهوم اللاشعور من حيزه الفردي إلى الجماعي. يقول فروم: «إن كل مجتمع يحدد أية أفكار وأحاسيس يحق لها أن تصل إلى الشعور وأنها

(1) ينظر: فروم، أريك، هاوراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم، ط1، سوريا، دار الحوار، 1994، ص 179.

(2) فروم أريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، مراجعة وتقديم لطفي فطيم، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، 1989، ص 108.

(3) من مقدمة محمود منقذ الهاشمي لكتاب: فروم، أريك، المجتمع السوي، ترجمة وتقديم محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2009، ص 79.

(4) ينظر: آسون، بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ص 22.

يجب أن تبقى لاشعورية. وكما أن هنالك طبعاً اجتماعياً فإنه يوجد لاشعور اجتماعي. إن تلك المناطق، مناطق الكبت التي يمكن إيجادها عند معظم أفراد مجتمع من المجتمعات والتي أطلق عليها اسم "اللاشعور الاجتماعي"⁽¹⁾. هذا الانتقال خلق له فضاءً أوسع لمجال النظرية النقدية وإمكانية تحقيق أهدافها أو على أقله رسم خطوات لتحديد مسار تلك الأهداف.

فهو منذ الأساس في دراسته وتحليلاته النفسية لم يكن يهدف إلى علاج نفسي كما هو حال التحليل النفسي الكلاسيكي، بوصفها محاولات لإزالة الأمراض والأعراض، بل كان يؤمن بالتغيير الجذري في الشخصية الكلية. شخصية الفرد والمجتمع. ولم يكن هدفه كما كان مع هوركهائم تاريخياً، فليس ماضي الشخص يحد ذاته هو المهم في الشخص والمجتمع بالنسبة لتحليلاته بل الماضي الذي يكمن في الحاضر. لأنه يهدف لفهم وإدراك الأمور التي تحصل الآن.⁽²⁾ وهذه الراديكالية جعلت منه يسير بنسقية نقدية بنائية. نقد وتشخيص مثالب ومشاكل الأنظمة القائمة سياسياً واجتماعياً وثقافياً ونفسياً وكيفية التأسيس في المرحلة البنائية لبرنامج حل ونظرية كبرى تشابه ما كان ينسجه العقل التقليدي، الذي انتقد من قبل هوركهائم.

يجد فروم في التشيؤ محوراً مكروراً ومتواصل السلب للإنسان المعاصر لحرية وإمكاناته وإبداعه. إذ «إن الأشياء تحكم الإنسان والتملك يحكم الوجود، والموتى يحكمون الأحياء»⁽³⁾؛ لذلك يعاني الإنسان المعاصر من انتصار لأطراف ثنائيات يخسر فيها الإنسان في كل مرة. فالموتى ينتصرون فتغيب حرية وإمكانية فهمه لحياته وتحرره. وكذلك فالأشياء بفضل التقنية تصبح أكثر أهمية وأكثر سلطة على الإنسان نفسه. كما أن الوجود الإنساني يختفي وراء نوع من الإحساس بأهمية التملك وأن كل شي يخضع لمعياره.

(1) فروم، أريك، ما وراء الأوهام، ص 93.

(2) ينظر: من مقدمة محمود منقذ الهاشمي لكتاب: فروم، أريك، المجتمع السوي، ص 86-87.

(3) فروم، أريك، تشريح التدمير البشرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2006، ص 107.

يحدد فروم صفات المجتمعات النكروفيّة (التي تمجد الموتى) والواضحة في الثقافة التقنيّة بـ: العناية بالآلة وإهمال الإنسان وتفضيلها عليه، مما يستتبع عبادة السرعة والتدمير والحرب والعنف على حساب الثقافة والحب والتسامح والحياة. وذلك كله انعكس من خلال تدمير المدن والإنسانيّة وحياتها في الحروب إنطلاقاً من مسوغات التقنيّة النكروفيّة وانتاجاتها.⁽¹⁾ على ذلك يرى فروم أن المشكلة اليوم ليست قانونيّة للملكية الممتلكات أو مشكلة تقسيم أرباح بل هي مشكلة عمل وتجربة وتقاسمهما. لذلك يعتقد أننا بحاجة إلى خلق مجتمع عمل بمواصفات جديدة، يمنع حافز الربح من أن يوجه الإنتاج إلى النتائج المؤذية للمجتمع. ويلزم لذلك أن نستبدل التوجه الاستغلاليّ والادخاريّ في القرن التاسع عشر والتوجه الاستهلاكيّ التسويقيّ اليوم (بدلاً عنهما) بتدابير اجتماعيّة للغاية من العمليّة الإنتاجيّة.⁽²⁾

يقترّب فروم من نقد أدورنو في موضوعة الصناعات الثقافيّة والإعلاميّة، فهو ينتقدها ويجدها أخطر على الصحة العقليّة من المخدرات نفسها، لأنّها تفقد الإنسان صفاء الذهن وتفكيره النقديّ واستقلاليّة وجدانه.⁽³⁾ لذلك هي تقع في طريق تحرر الإنسان وتحويل مساره نحو التشويه والتحريف والتكذيب واستناداً على ذلك يغيب الإنسان في لاوعيه واستلابه.

ولكل تشخيصاته السابقة يحاول رسم معالم وقسمات شكل نظريّة شاملة للحل يمكن تلخيصها بـ⁽⁴⁾:

- 1- التواصل ضد النرجسيّة: فالتذات والتعامل مع الآخر باعتبارها ذاتاً معترفاً بها هو حل ومخرج من أزمة الذاتيّة ومركزيتها المقيتة، التي تقودنا إلى النرجسيّة والتي تقود بدورها إلى التدميريّة.
- 2- التجاوز - الإبداعيّة ضد التدميريّة: ويقصد به أنّه وبدلاً من محاولات القضاء على الموضوع الذي نكون علاقة معه يجب أن نحاول الإبداع

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 116-117

(2) ينظر: فروم، أريك، المجتمع السوي، ص 489.

(3) ينظر: فروم أريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص 180.

(4) ينظر: فروم، أريك، المجتمع السوي، ص 142 وما بعدها.

بعلاقتنا به ومحاولة تكوين علاقة غير مَرَضِيَّة كما مع التدميريَّة التي تحاول القضاء على الموضوع أو الآخر من أجل الذات.

3- الترسخ- الإخوة ضد سفاح الحرم: فكرة في التضامن الاجتماعيّ وتأكيد مقولات الإخوة والصدّاقة في قبال السفاح، الذي قطع العلاقات بكل المؤسسات التي تلعب دور الأم من مدرسة أو دولة أو غيرهما من المؤسسات.

4- الإحساس بالهويّة- ضد التماثل القطيعي: وهو مشروع آخر ضد التماثل والتطابق والخضوع لعقل الجمهور الذي في أكثر لحظاته هو عقل واهم.

5- الحاجة إلى إطار للتوجه والإخلاص- العقل ضد اللاعقل: وهنا يؤسس فروم للمرجعيّة النظرية النقديّة التي تفحص العقل، وتحاول الاستمرار في استعماله ضدّاً ومعولاً للتحرر من الاسطورات والخرافات.

يزيد فروم على مشروعه البنائي شروطاً لصحة المجتمع الجديد الذي عليه أن يتخذ الآليات السابقة لتنفيذ البرنامج التحرريّ ومنها⁽¹⁾:

يجب تحرير النساء من هيمنة الرجال: ففي حقيقة الأمر أنّه لا توجد علاقة بين رجل وامرأة من اللعنة: لعنة إحساس الرجل بالتفوق وإحساس المرأة بالنقص. ويجب إنشاء نظام إعلام فعّال: فإنّ ما يتوفر من المعلومات قليلاً جداً قياساً بما هو مخفي، ولم تتمكن الاطلاع عليه. ويجب فصل البحث العلميّ عن تطبيقاته في الصناعات العسكريّة. والمطلب الصعب وشبه المستحيل أنّه يجب نزع السلاح النوويّ. هكذا نجد تحقق لفرضيتنا التي قلناها في بداية حديثنا عن فروم في كونه يتجه نوع من اليوتيبيا بالرغم من نقده ليوتوبيا ماركس.

(1) ينظر: فروم اريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص 189.

هربرت ماركيز: العقلانية بوصفها نقداً.

درس ماركيز في برلين وفرايبورغ وتعرف على هوسرل وهايدغر، وتحصل هنالك على الدكتوراه وناقش تحت إدارة هايدغر أطروحته بعنوان: "انطولوجيا هيكل وتأسيس النظرية التاريخية" وفي هذه المرحلة اتصل بمدرسة فرانكفورت بعد أن ساءت علاقته بهايدغر، وهاجر إلى جنيف في 1933 واتصل بهوركهائمر وأدورنو في باريس ليدر معهما مجلة البحوث الاجتماعية. وفي عام 1936 تراخت علاقته بالمدرسة النقدية.⁽¹⁾

وبالرغم من انفكاكه شخصياً عن هايدغر إلا أنه معرفياً بقي متعلقاً. فهو يأخذ عنه المزاجية بين القلق والبراكسيس، والتي لم ترق لهوركهائمر وأدورنو قبله لأنها تخمد السلبية بين أطراف العقلانية وضدها، كما أنه لم يجار نقد فرانكفورت لمبدأ التماثل والهوية الهيكلية (فالتماثل بين العقلي والواقعي موضوع منتقد لدى المدرسة) ليقبله.⁽²⁾ فهو يؤسس نظريته الجدلية مباشرة على فلسفة هيكل، بل عمل على تحويل فكر ماركس تماماً إلى الهيكلية الراديكالية.⁽³⁾ لكننا يجب أن نلاحظ، جيداً، كيف أن ماركيز قد بقي أكثر امتثالاً من هوركهائمر وأدورنو للماركسية الحية من أفكار استدعاء المادية التاريخية بتعديل وأفكار الاستلاب ومشاكل العمل. واستطاع ماركيز أن يؤسس لنظريته النقدية عبر نظريته للنظرية العقلانية الاجتماعية بصفتها نظرية نقدية في فحواها وماهيتها، لأنها تخضع لنقد عملي ونظري إيجاباً وسلباً. والبعد الهيكلية يمكن محه في فهم ماركيز للتاريخ على أنه مسار استلاب، والجدل فيه هو الجدل السلي، وجدل النفسي العقلي المتتالي والمتشكل بصورة نقد (كما شخصت الماركسية ذلك بصورة مشاهة)، وفي ذلك يقسم ماركيز محركات النقد إلى قسمين:

الأول/الموقف المتكون لدى الإنسان باعتباره حاملاً للعقل عضوياً. أي أنه يمتلك القدرة على التمييز وأن يشكل وجوده بحرية. اعتماداً على سعادته الدنيوية.

(1) ينظر: آسون، بول لوران، مدرسة فرانكفورت، ص 18-19.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 43-44.

(3) ينظر: بوتيمور، توم، مدرسة فرانكفورت، ص 47.

الثاني/الموقف والمستوى الذي يتحصل عليه الفرد من خلال تطور قوى الإنتاج وعلاقاته مطابقة أو صراعاً فيما بينها. وذلك لكونها معياراً لعملية البناء العقلانية التي يقوم بها الإنسان باتجاه المجتمع.

علاوة على ماسبق، فإن النظرية النقدية على دراية بما يحدد المعرفة الإنسانية والفعل العقلاني الاجتماعي، إلا أنها لا تتسرع في ترسيم تلك الحدود وتركز إلى عدم إلقاء الجزاءات والإحكام بشكل غير نقدي⁽¹⁾.

ويقدم ماركيزز تكميلاً لصورة النظرية النقدية في نقدها للعلم وتحالفه مع المثاليات أو الفكر الشمولي التقليدي. كما أنه يشيد مهمة متميزة للفلسفة، اليوم، تتسم بكشف الزيفات وتوجيه النقود لانحراف مسار المجتمعات وضياعها في غياهب التشيؤ والهيمنة التقنية. يقول ماركيزز: «إن النظرية النقدية للمجتمع تتمسك أساساً بأن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير أشد نتائج العلوم عمومية. وهي أيضاً تأخذ - كأساس لنظرتها - إن العلم قد أظهر، على نحو كاف، قدرته على خدمة تطور قوى الإنتاج وإتاحة إمكانات جديدة لوجود أغنى... غير أن هذا لا يعفي النظرية من نقد دائم للأهداف والمناهج العلمية التي تدخل في اعتبارها كل موقف اجتماعي جديد»⁽²⁾.

وشخص ماركيزز ضعف قدرة البروليتاريا على الثورة والقيادة التاريخية في التصور الماركسي ووصف دورها بالسليبي طبيعياً بسبب التقنية، «فلا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم. وما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في الجانب الآخر من الحاجز، جانب التنظيم والإدارة... ويلبس المستغلون الحقيقيون طاقة الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية... ويحجب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة»⁽³⁾؛ ولذلك فإن التقنية تقوم بخلق نوع من الوهم بالعقلانية وتغيب بدورها كل أوجه الاسطرة التي تتضمنها

(1) ينظر: ماركيزز، هربرت، فلسفة النفي: دراسات في النظرية النقدية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، ط1، بيروت، منشورات دار الآداب، 1971، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 167.

(3) ماركيزز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، ط3، بيروت، دار الآداب، 1988، ص 67.

وتحميها وتدافع عنها. وكل ذلك بسبب تطور الرأسمالية وأصبح بوسعها إنتاج عددا من الوسائل والأدوات لخلق الارتياح بدرجة أكثر مما سبق. وهذا يتيح لها أن تحل أزمة النزاع بين الطبقات. وبالرغم من ذلك فإن الرأسمالية المتقدمة هذه لا تزال تسرق فائض القيمة وهي تتوالد وتتحول في تحسين أنظمة الاستغلال والسيطرة بحيث لا تشعر هذه الأنظمة الإنسان، المستغل والمهيمن عليه، بالألم بل قد يحس بالرفاهية.⁽¹⁾ لذلك قد تصبح فكرة الثورة على الرأسمالية هي ثورة على الإنسان نفسه أو على الأغلبية من البشرية لأنهم أصبحوا جزءاً منها.

وأخذت تلك الهيئات التقنية وجهاً، حسب ماركيز، سياسياً وقد أصبح بذلك لوغوس التقنية لوغوساً للعبودية والاستلاب المستلم. فتحوّلت التقنية من محررة للإنسان إلى طريقة لتحويله إلى شيء وأداة وأصبح مع ذلك عقبة في سبيل التحرر.⁽²⁾

المخرج من التشيؤ: الفن والخيال والتضامن.

يفكر ماركيز في البعد الجمالي كمخرج من أزمة التشيؤ والضياع في أروقة التقنية، فيقول: «يمكن أن يفيدنا الجمال، على نحو ما، بفضل مزاياه، في تخمين ما يكون عليه مجتمع حر، ففي عالم تكف الصلات الإنسانية عن أن تكون الوسائط فيها بعد، علاقات تجارية، ولا تكون بعد قائمة على الاستغلال، أو التنافس أو الإرهاب، يجب أن تكون الحساسية متحررة من جميع المسرات القمعية في المجتمعات المستعبدة، وأن يكون في وسعها التطلع إلى أشكال من الواقع ووجوه لم تكن حتى اليوم موضوعاً إلا للتصور الجمالي. وذلك لأن الحاجات الجمالية ذات محتوى اجتماعي خاص»⁽³⁾. هذا يعني أن الخلاص من اختزال الفعل الإنساني في علاقات إستراتيجية، كما سيعبر عنها هابرماس لاحقاً، يُعد الأمر الأساس في تشويه واستغلال الإنسانية.

(1) ينظر: ماركيز، هربرت، نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، بيروت، دار العودة، 1971، ص 32-33.

(2) ينظر: ماركيز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ص 191.

(3) ماركيز، هربرت، نحو ثورة جديدة، ص 53.

يشخص ماركيز اعتماد الجمالية على بعد خياليّ تم قمعه مع الرأسمالية والتقنية، وما أنتجه العقل الأداتيّ والمراقبة في العلوم النظرية والتطبيقية. إذ شوهت منجزات العقل، ولم يسمح لسلطة الخيال لأن تصبح عملية. وتكمن عملية الخيال في إمكانية خلقه لأخلاقيات جديدة ونظام جديد عن الحرية ويقي ذلك باسم العقل.⁽¹⁾ ويرى ماركيز أن الاحتجاجات السياسية الراهنة ماهي إلا ضرب من ضروب الخيال والتحرر التي تشكل بعداً جمالياً وتنتج أخلاقية وحساسية جديدة تجاه الوضع الإنساني القائم، فهما يمثلان شرطان ونتيجتان للتغيير الاجتماعي.⁽²⁾

في المجتمع المتحرر ستكون السمة الأساس هي التضامن فهو يعمل على خلق انسجام في العلاقات الإنسانية، فيما يخص العمل وغاياته وفيه يستطيع الإنسان أن يعبر عن ذلك الانسجام الحقيقي بين حاجات الفرد والمجتمع وأهداف كل منهما. وذلك ماسيقود نحو خلق مفهوماً جديداً للحرية من خلال شعور المرء بأنه يمتلك الحرية والاستقلال.⁽³⁾ فما تنتجه العلاقات هو مايريده تماماً لأنه خاضع لمعيارية التضامن والخدمة الاجتماعية.

النظرية النقدية التواصلية: في العلم والفهم والفن عند هابرماس.

الجيل الثاني بدأ اقتراناً مع هابرماس المولود في سنة 1929، والذي دشّن نظريته النقدية على إعادة قراءته للماركسية وبنائها من جديد، ونقده القيم للوضعية بوصفها علموية، ونقده لرواد مدرسة فرانكفورت أنفسهم. لاسيما في اختزالهم موضوع العقلانية بالأداتية.

وإسعافاً للعقل ومنجز التنوير قبل انحرافه يشدد هابرماس على إعادة رهان ومسألة العلاقة بين المعرفة والمصلحة بوصفها وجهاً آخر للعلاقة بين النظرية والممارسة الماركسية.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 56-66.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 57.

(3) ينظر: ماركيز، هربرت، نحو ثورة جديدة، ص 142.

المعرفة والمصلحة وإمكان المفارقة والمعانقة:

يحاول هابرماس أن ينفك من هيمنة فلسفات الوعي التي شخصها باعتبارها الصفة التي لازمت الفكر الغربي إلى اليوم عبر التنظير للعقلانية التواصلية. والتي بدورها تحتاج إلى بيئة نظيرية تتيح مجالاً لفهمها وتحقيقها. تعتمد العقلانية التواصلية لديه على التفرقة بين مجالات المعرفة وشروط حصولها/مصلحتها وفضاءاتها الخاصة بها.

وتنشأ علاقة المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، حسب هابرماس، عبر جدلية موضوعات ثلاث، كسلوك نابع من الحدائث (المعدلة من لدن هابرماس). ويتسنى لنا من ذلك، تشخيص منهجيتها في العقلنة، ولاسيما في معرفة تموضع فلسفة التواصل فيها، بإعتبارها منفذ هابرماس لإعادة بناء الحدائث، وهذه الموضوعات تشكل في إطار عوالم ثلاث هي:

1- العالم الموضوعي - الطبيعي.

2- العالم الاجتماعي.

3- العالم الذاتي.

يقول هابرماس: «إن تعيين حدود الميادين المختلفة، تظهر [بالشكل الآتي]: أحدها كطبيعة موضوعية خارجية، عندما نعتد الموقف الافتراضي للملاحظ، والثاني كحقيقة اجتماعية معيارية عندما نعتد الموقف الانجازي لطرف ما في التفاعل، والثالث كطبيعة ذاتية لمن يعتمد الموقف التعبيري... هذه الضرورات الصلاحية (الحقيقة والصحة والواقعية - الحقيقة)، والتي تجعلها مقترنة ضمناً بكل فعل لغوي»⁽¹⁾.

يتبين مما سبق، أن لكل عالم من العوالم الثلاث معرفة ومصلحة، معايير وحقائق، مغايرة للآخر، فلا تسري معايير أحدها على الآخر، ولا تنتج المعايير في عالم ما، حقائق تنتمي إلى عالم آخر، ولأن العقل فاعلية عند هابرماس، فإن ذلك يجعلنا ننشئ نوعاً من التقابلات بين فاعليات العقلنة، والعوالم التي تشكل بيئتها.

(1) هابرماس، يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، ط1، دمشق، دار الحوار، 2002، ص 44.

عوالم الفاعل: تمايزات لا بد منها.

تنجسد العقلانيّات بتنظيم وترشيد الفاعليات المرتبطة بالعوالم الثلاث، التي سبق وأن ذكرناها، كما هي ثلاثية السياق الهابرماسي:

1- في مقابل العالم الطبيعيّ، يُنتج مفهوم الفعل الأداتيّ؛ والذي معه أصبح هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دوغما اكتراث. بما ينتجه أو بقيمته النظرية⁽¹⁾ وفي محاول سيطرة الذات على موضوعها، ومسكه، من أجل الهيمنة عليه، وتحقيق النجاحات المبتغاة منه، وبالفعاليّة التي تحوّل كل ما يحيط بها إلى شيء حتى العقل نفسه⁽²⁾، وذلك يتم اليوم عبر التقنية، عن هذا السلوك، وتكمن فائدة هذه الفاعليّة في القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات، مروراً بتفسير الحوادث واختبارها، تجريبياً⁽³⁾، وبذلك يمثل الفعل الأداتيّ، براكسيس السيطرة على العالم الطبيعيّ الخارجيّ، وهو بتوجهه نحو الطبيعة ينقسم إلى قسمين: الأول: التقنيّ- الأداتيّ، والثاني: التجريبيّ، والأول يتوجه موضوعه نحو الواسطة في السيطرة، وذلك خيار الفاعل، والثاني موضوعه ماهو كائن ومتحقق في العالم الموضوعيّ وما يمكن أن ينبثق عنه⁽⁴⁾، فالأداتيّ هو فعل لإمكانيات وشروط التحقق، وأقصد هو

(1) ينظر: عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، 2005، ص 300.

(2) ينظر: هابرماس، يورغن، القول الفلسفيّ للحدّة، ترجمة فاطمة الجبوشي، ط1- منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص 522.

(3) ينظر: ايف جونيه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتي، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2009، ص 159.

(4) ينظر: هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، ط1، ألمانيا، منشورات الجمل، 2001، ص 376.

ما يبحث في كيفية التطبيق العلميّة كسلوك سيطرة على الطبيعة، بينما الفعل التجريبيّ هو فعل لاحق إذ أنّه يتعلّق بما تنتجه الطبيعة، وذلك عكس الأداتيّ، بما تنتجه التقنية- عبر الذات التي تطمح إلى السيطرة على العالم الخارجيّ.

2- في مقابل العالم الاجتماعيّ، تتجلى فاعليتان عقلائيّتان:

أ- الفاعليّة الإستراتيجية، هي فاعليّة تنافسية تهدف إلى قمع أفعال الآخرين، ومحاصرتها بغية التفوق عليها، وهي قد تتجلى على شكل نقاشات صريحة، يهدف المشاركون فيها إلى التغلب على الآخر، أو مضرة عبر أفعال تنطوي على الخداع أو التحريف الإيديولوجيّ، وذلك كله، يهدف بطبيعته، إلى النجاح، والسيطرة،⁽¹⁾ وتلك السيطرة ومنطق الربحيّة والنجاح، قد يحصل داخل الأنساق الاجتماعيّة (النُظم الاجتماعيّة: الاقتصاد، السياسة،..) وخارجها، والخارج هو مجموعة العوالم المعاشة الذاتية الإنسانيّة التي هيمن عليها الفعل الإستراتيجيّ بواسطة تلك النسقيّة. وتتجلى أيديولوجيا التقنية -حسب هابرماس- بمجرد إنعكاسها على المجال الاجتماعيّ، عبر نسقيّتها القسريّة التي اقتحمت أغلب مجالات الحياة، أو عبر المتحكمين بها. إنّ مجالها الأساس هو الطبيعة فقط؛ لذلك نجده يركّز في البحث على إنعكاس العقل الأداتيّ في شكل جديد من الترشيّد، والمراقبة، والضبط، والتقييد للسلوك الإنسانيّ، عبر أنساق داخل الحيز الاجتماعيّ، يقول هابرماس: «تخرق الأيديولوجيا الجديدة، إذن، المصلحة التي ترتبط [بالحيز الاجتماعيّ]... هذه المصلحة التي تمتد إلى الحفاظ على التشارك الذاتيّ للتفاهم، كما إلى إنتاج تواصل

(1) ينظر: غالي حسين دواجي، الفاعلية التواصلية عند هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، اللغة والمعنى، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2010، ص 293.

خال من السيطرة... [وهذا يؤدي إلى] اختفاء المصلحة العملية
خلف توسع قوة التحكم التقنية»⁽¹⁾.

ب- **الفاعلية التواصلية:** يرى هابرماس أن الفاعلية الأدائية -
الإستراتيجية، تجاوزت مديات موضوعها وهو الطبيعة، والهدف
نحو النجاح والسيطرة، لتحاول أن تهيمن على موضوع الإرادة
الحرّة - الإنسان، بعوالمه الذاتية الخاصة وتجاربه التشاركية مع
الآخرين، والتي ترتكن إلى التفاهم، لا إلى الربح والنجاح
والسيطرة، على ذلك يوجب هابرماس الانعطاف بمسار العقلنة
نحو درب من التواصلية بين الذات الفاعلة الاجتماعية (الفاعلية
التواصلية)، أو المشاركة البينذائية في نقاش - تداولي، يهدف نحو
فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع⁽²⁾، والذي إن حصل،
مع هذه السيطرة للعقلانية الهادفة نحو النجاح، فإنّه سيكون
مشوهاً وغير صحيح، وما أن يحصل «تكيّف الأشكال الاجتماعية
للإنتاج والتداول مع تقدم التقنيات العلمية، [فإن ذلك يجعل] أمر
شكل النشاط واحد مسيطرًا. إنّه، تحديداً، الشكل الأدائي»⁽³⁾.

3- ويمكن إضافة فاعلية التأمل أو التحرر⁽⁴⁾، والتي لا يشير لها على حد
علمنا، أغلب الباحثين الذين ناقشوا الموضوع، والتي يعطيها هابرماس
صفة المعرفة التأملية، والتي لا تشير نصوصه إلى فاعلية منفصلة لها، إلا
كنقد وتحرر، ينتهجه هابرماس لإعادة هيكلة الفلسفة، وهذه الفاعلية
بقدر ما تتضح منفصلة فهي متصلة من الجانب الآخر، بكونها تنمهي
داخل الفاعليتين الأوليتين ضمناً وتنمهي الفاعليتين فيها إنعكاسياً،

(1) هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كايدولوجيا، ص 83.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 148-149.

(3) هابرماس، يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج
كتورة، ط1، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006، ص 58.

(4) ينظر: هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ص 249 وما بعدها.

وهذا هو مشروع النظرية النقدية الهابرماسية، وهنا ينقسم الفعل التأملي إلى قسمين هما: النظري والذاتي، ويقصد بالنظري البحث في شروط تحقق المعارف، ونقدتها، وكشف زيفها، والتأمل الذاتي ينعكس على الذات ليجعلها إلى موضوع لذاتها، ليكشف فيها مواطن الأدلجة والتشويه، واللاشعور المسيطر على الذات⁽¹⁾. ومهمة هذه الفاعلية، ومن خلال النقد، أن تكشف هيمنة العقل الأداتي عبر التقنية، أو هيمنة الأنساق عبر الإيديولوجيات الأخرى، في سبيل دعم مشروع التواصل وتحريره وعدم إبقائه مشوهاً⁽²⁾، من أجل أن يحقق غايته الإنسانية الأساسية وهي الفهم، وتحويل هذا الفهم من غاية للتأمل الذاتي والنظري، إلى أداة ووسيلة، لتحقيق الإجماع، عبر النقاش والحوار بين الأفراد المتواصلين. وبذلك تمثل فاعلية التأمل والتحرر وسيلة لكشف ظاهرة الأدلجة والانفكاك منها. «ووفقاً لهابرماس، [فإن] ظاهري السيطرة والايديولوجيا، كظاهري التحرر ونقد الايديولوجيا، يأخذان وضعهما تماماً في مجال الفعل التواصلية»⁽³⁾، لكن فصلنا لهذا النوع من الفاعلية هو تحليلي لغرض تبيان مهمات الفعل الذاتي والاجتماعي، أكثر من كونه تمييزاً لمجال الفاعلية العقلانية، فهو يمكن أن ينعكس في الممارسة الاجتماعية برفقة التحرر مع الفعل التواصلية، وإن كنا في غيرها، مثل الأدوات أو الإستراتيجية، نحتاج دائماً إلى تأكيد انفصال مجالاتها.

تتحقق هذه الفاعلية في نظر هابرماس، بتأسيسه لفكرة المجتمع العقلاني، الذي يُعد الضمانة لمشروعية النقد، وإن كان هذا الضمان فيه نوع من المرجعية المتعالية لا المادية، إلا أنه يرى أن النقد مستحيل ما لم يكن بالإمكان اختبار الموقع

(1) ينظر: هاو، ألن، النظرية النقدية، ص 99.

(2) ينظر: هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ص 291-292.

(3) لارين، جورج، الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحدالة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002، ص 214.

العينيّ الذي نمثله إزاء بعض المواقف العقلانيّة؛ ولذلك يتحول هابرماس إلى نماذج مثل اللسانيات والتحليل النفسي⁽¹⁾، وهي تمثل فاعلية هذا الضرب من العقلنة.

وعلى ماسبق، فلا يمكن كما يقول هابرماس: «اختزال النشاط الاجتماعيّ إلى نشاط استراتيجيّ، إذا كانت الحياة لا تتركز سوى على الملاحظة المتبادلة، والجري نحو السلطة والتحكم في الأشياء، فإنّه سيكون من المستحيل معرفة لماذا، من منظور المشاركين، لا نستطيع التمييز بشكل دقيق إذا ما كان يسعى إلى إقناعنا بحجج وأدلة، ويلزمنا بقرارات أو يتصرف بخدع... لكن أليست الممارسة التأملية اليومية تمكن عالم الاجتماع من استخلاص قدراته؟»⁽²⁾. وقد تمثل اللغة الوسيط الأمل لتفعيل تواصل شفاف وسليم، يؤدي أغراض التعارف والاعتراف والاتفاق والإجماع كنهاية من طرف الحوارية وبداية لتأسيس التشريعات والقوانين وفلسفة الحق لديه.

ولا يقتصر مشروع هابرماس على تصنيفه للعوالم وعلاقاتها ومجالها وموضعها، فما قدمه من نقد لمقولات الحدائنة الذاتية لم يجعله يتخلى عن مشروع الحدائنة برمته بل هو اليوم رائداً دعويّاً لها، من خلال تأكيده على قيم العقلانيّة لأنّه حفظ لها حدودها وبين حاجتها اعتماداً على تصنيف المعارف السابق. وهو بذلك يحفظ ضمناً منجز التنوير، ويدافع عن عقلانيّته، ويقدم حججه على انحراف مساره، الذي تصور فيما بعد بالعقل الأدائيّ والاستراتيجيّ (للهيمنة والاستغلال فقط) بينما الحدائنة تستدعي العقلانيّة التنويرية؛ لأنّها تؤمن بإمكانياتها الهوياتيّة على القطيعة المستمرة مع التقليد والضرورة الدائمة ضد الجمود وضامناتها الأساس هو النقد والذي يبقى مشعلها القادر على إنارة دروب الإنسانية.

(1) ينظر: هوي، ديفيد كوزنر، الحلقة النقديّة: الأدب والتاريخ والهرميوطيقا الفلسفيّة، ترجمة خالدة حامد، ط1، ألمانيا- بغداد- منشورات الجمل، 2007، ص 177.

(2) هابرماس، يورغن (في مقابلة له مع كريستيان بوشندوم وريترو روشلتس) ملحق بكتاب محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة، دفاثر فلسفيّة- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص 119.

ونلاحظ على ماسبق، مع هابرماس، أنه حاول توظيف الماركسيّة والتحليل النفسي والتأويليّة والماركسيّة (نسبة لماكس فيبر) وأنّ يعدّل مهام العقل والفعل الإنسانيّ من الحصر بالعلميّة والأدائيّة إلى رحاب أوسع هو ثلاثيّة الفعل والعقلانيّة والعوالم.

وعطفاً على تشخيصات رواد مدرسة فرانكفورت في الجيل الأول، تمكن هابرماس من الوصول إلى حقيقة إمكانية التحرر والخلاص من الهيمنة والاستلاب التي يعيشها المجتمع بفهمنا لحيز كل عالم من العوالم وتقنيها. وبالتالي معرفة الطرق التي تتيح لنا العلم والفهم والفن على أن تتصور بمجملها في خدمة المجتمع. وتلك هي صورة النظرية النقدية لديه.

أكسل هونيث: النقدية نحو نظرية في الاعتراف من أجل التضامن والحب.

تبدأ المحطة الجديدة لمدرسة فرانكفورت مع شخصيات ألمانية جديدة منها: أكسل هونيث، ولكونه الشخصية الرئيسة، التي لاتزال تلعب الدور الأساس في تمثيل النظرية النقدية اليوم، فسيكون موضوع هذه المحطة كتابةً وأكاديمياً-مؤسسياً.

ويسجل هونيث مبدئياً تعيداً لمقول تبرئي من تراث النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بصورتها المؤسسة مع هوركهايمر وأدورنو، ويرى أنه لا بد لحل أزمت معاصرة أن نبحث في مختلف الإجابات وأن لانقيّد أنفسنا برؤية أوحديّة للمجتمع ومشاكله، ونؤسس عليها نظرية نقدية شاملة. ويقول: «إن كل من يحاول أن يحدد موضعاً "لنظرية النقدية" الآن فهو على الفور يشتبه أنه بخينه للماضي يسيء الحكم على الوضع الحالي للفكر الفلسفي. [لأنّ] التقليد لم يعد موجوداً الآن منذ مدة. ومع ذلك فإني إن توليت مثل تلك المحاولة فيما سيأتي، يجب أن لا يؤخذ ذلك على أنه دليل على النية لاستطلاع الظروف من أجل إحياء تقليد مدرسة فرانكفورت. فانا لا أظن أن برنامج البحث الأصلي يستحق تطور إضافي دونما تغيير، ولست مقتنعاً بأن واقعاً معقداً سريع التغير يمكن

استقصاؤه في حدود نظرية منفردة، حتى وإن كانت من ضمن نفس الميدان في صفتها»⁽¹⁾.

لذلك، فإن عبارة "النظرية النقدية للمجتمع" ليس المقصود منها تطبيقات للبرنامج الأصلي لمدرسة فرانكفورت. ومع ذلك، ما يعنيه هونيث هو أكثر من مجرد إشارة إلى أي من نظريات المجتمع فهي لحد الآن تخضع هدفها إلى التقصي والتشخيص النقديين؛ لأن ذلك يطبق، بأسلوب بديهي تقريباً، على كل أنواع نظريات المجتمع التي تستحق اسمها بحق. فضلاً عن ذلك، فما يعنيه هونيث بـ "النظرية النقدية للمجتمع" هو نوع الفكر الاجتماعي الذي تشارك مع البرنامج الأصلي لمدرسة فرانكفورت - حقاً، وربما، بكل إرث المدرسة الهيغلية اليسارية - وهو نوع خاص من النقد المعياري.⁽²⁾

وبناءً على ماسبق، يبدأ هونيث بإعادة ترتيب النظرية النقدية ويغير بصورتها عن الجيل الأول، فيرى أن نقطة البداية المنهجية للنظرية التي حاول هوركهايمر إطلاقها في بدايات ثلاثينيات القرن العشرين تحددها مشكلة يكمن مصدرها في قبول الإرث الهيغلي اليساري. وكان من المسلمات بين أتباع الجناح اليسار الهيغلي - أي من كارل ماركس حتى جورج لوكاش - أن نظرية المجتمع لم تكن لتخرب بالنقد إلا إن كان بمقدورها إعادة اكتشاف عنصراً من بين عناصر وجهة نظرها عن الواقع الاجتماعي؛ ولهذا السبب نادى أولئك المنظرون باستمرار الحاجة إلى تشخيص للمجتمع في محاولة لتحريره من الهيمنات. وأخذ هوركهايمر تلك المهمة في اعتباره عندما عرف، في إحدى مقالاته المبكرة المعروفة، تفرد النظرية النقدية بالإشارة إليها على أنها "الجانب الفكري للعملية التاريخية للتحرر"، ومن أجل أن تكون قادرة على تحقيق ذلك، على النظرية أن تكون دائماً قادرة على أن تبصر في كل من ظهورها تجربة ما قبل النظرية وفي تطبيقاتها في المجال العملي المستقبلي. وحدا ذلك بالنظرية النقدية للجيل الأول إلى أن تفقد معياريتها العملية

(1) Honneth, Axel «The social dynamics of disrespect; situating critical Theory today» in Dews, peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, p. 321.

(2) See: Ibid, p. 321.

التي تسبق التنظير، فيلزم لتأسيس نظرية تحررية أن تنطلق منطلقاً بيداغوجية لعكس التجربة المعاشية للعقل الجمعي على الوعي الهادف إلى إنتاج نظرية الخلاص.

يجد هونيث أن هوركهايمر ورفاقه (الجيل الأول) بقوا ملتزمين المبدأ الوظيفي الماركسي الذي ظللهم نحو افتراض حلقة من الهيمنة الرأسمالية والإدارة الثقافية، التي كانت منغلقة على نفسها بحيث لم يعد هناك من مجال لنقد عملي محتمل ضمن الواقع الاجتماعي. إن المشكلة التي خلقها ذلك، والتي هي الإحراج من الاعتماد على مصدر تحرري لم يعد وجوده مثبت بتجربة عملية؛ لذلك أصبحت الآمال بالتغيير قد فقدت معقوليتها الظاهرة بشكل لا يمكن تفاديه.⁽¹⁾

وينمي أكسل هونيث ماجاء به الجيل الثاني مع هابرماس وإن اختلف عن ذلك الذي قدمه الأخير في المنعطف اللغوي، الذي أقام عليه نظريته في التواصل، وترسيخ مفهوم الجماعة المثالية الكلامية؛ فهو يفترض أننا بحاجة لتطوير نموذج تواصل ليس بالضرورة أن يدرك أساساً من منظور اللغة. وهو محق في إشارته إلى أن نظرية هابرماس الاجتماعية تبدو تركز على "الاستعمار العام" لعقلانية الأنظمة الاقتصادية والإدارية (الأنساق) على عالم الحياة (العالم المعاش).⁽²⁾

ويمكننا أن نلمس الحضور الهيكلية على فكر هونيث، فهو يستند على هيجل «لتأسيس نظرية الاعتراف، ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيكلية والمقولات الميتافيزيقية والانطولوجية، التي أطرت هذه الفلسفة... وترجع أهمية هيجل -حسب هونيث- إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذات تبحث عن الاعتراف المتبادل»⁽³⁾ وهذا الحضور الهيكلية هو منطلق للتنسيق مع ما قدمه هابرماس في نظريته في التذاوت أو التواصل البينداتي. فنظراً لما يثيره مفهوم الاعتراف اليوم في النظرية النقدية التي

(1) See: Ibid, 323.

(2) See: Ibid, 320.

(3) كمال بومير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، بيروت والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2010، ص 105.

يقدمها اكسل هونيث من أجل مواجهة وحل للإشكاليات السياسية والأخلاقية والاجتماعية في الغرب، عمل هونيث على توظيف مختلف النظريات السوسيولوجية والسيكولوجية لتعزيز هذا المفهوم "الاعتراف"، كما وعمل على إسناده من خلال البحوث الميدانية والتجريبية لفهم آليات العملية الاعترافية. لذلك يعد مشروع هونيث وما يقدمه من نموذج الاعتراف تجديداً للنظرية النقدية، ولاسيما من خلال تطوير التفاعل التداوي الهابرماسي، إلا أنه نقد هابرماس في موضوعه اختزاله للحياة الاجتماعية وأشكال التواصل في البعد اللغوي كما أشرنا آنفاً.⁽¹⁾

ونظرية الاعتراف الهونيثية هذه تتشكل في نماذج معيارية ثلاثة؛ تمثل شروطاً ومضامين لأخلاقيات الاعتراف وهي:

1- الحب.

2- الحق.

3-3 التضامن.

فمن خلال هذه النماذج يمكن تحديد الشروط الصورية للتفاعل الإنساني، بدءاً من حب الذات والاحترام والتقدير، بآليات نقل العلاقة من فضاءها الخاص العائلي والصادقي إلى الاجتماعي بمعايير قانونية إلى إعادة تنصيصها عمومياً بمعايير الفحوى الاجتماعية الأعلى وهي التضامن. لذلك فإن هونيث يجد في هذه الشروط، المتأسسة على النماذج السابقة، إمكانية ضمان الكرامة الإنسانية والمشاركة الفعالة في العالم المعاش. ويقول: «إنه يمكن فيها ضمان الأفراد لكرامتهم وتمايتهم. وأعني، بالتمامية هنا، إدراك الذات بتأييد الغير لها، ضمن شبكة علاقاتها العملية مع ذاتها، وقدرتها على المشاركة في عالم المعيش الاجتماعي، الذي يمكن أن يتضمن نماذج الاعتراف الثلاثة بصورة ملموسة، بحيث تستطيع أن ترجع إلى نفسها من خلال الكيفيات الإيجابية للثقة بالنفس واحترام الذات وتقدير الذات»⁽²⁾.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 107.

(2) هونيث، اكسل، «ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف»، نصوص مترجمة ضمن كتاب كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 153.

وتقابل كل صنف من أصناف الاعتراف، الذي يشكل انعكاساً إيجابياً للفرد على نفسه والآخر، مما سبق ذكره، الثقة بالنفس والمنظومة الحقوقية والتضامن، الذي يكفل منظومة أخرى من المعيارية الاخلاقية والاجتماعية؛ ويقابل كل ذلك محركات ازدهار وإساءة تدفع بإتجاه تكوين هذه الثلاثية وهي: ⁽¹⁾ الإساءات الجسدية، والتهميش السياسي والمدني، وكذلك إشعار الفرد بقله حظه من الانوجاد الاجتماعي.

نموذج الاعتراف	نوع العلاقة الناتجة عن الاعتراف	مضامين النموذج الاعترافي	ضديات الاعتراف أو أشكال الازدهار والإساءة
الثقة بالنفس	علاقات عاطفية	الحب: الجنس والعائلة والصدقة.	إهانات جسدية: التعنيف.
احترام الذات	علاقات قانونية	الحقوق: السياسية والمدنية	حرمان المرء من حقوقه وتهميشه
تقدير الذات	علاقات اجتماعية	التضامن: التآطير الأخلاقي والقيمي للبراكسيس الاجتماعي	الحط من القيمة الاجتماعية، أو ازدهار دور الفرد ومشاركته اجتماعياً.

إيتيقا الاعتراف عند هونيث

وأريد أن أصل بالعرض السابق إلى كشف تحول جديد للنظرية النقدية وهو استعادتها لأدوات هيكلية من جديد، وموت الكثير من الأدبيات الماركسية لديها، فيما عدا معاول النقد وهدفية التحرر. وكذلك تحولها نحو تعددية المشارب والاستعارات؛ وعدم الوقوف عند إمكانية واحدة تختزل تارة في الفلسفة أو الفن أو التحليل النفسي أو اللغويات. إن مشروع النقدية، اليوم، هو مشروع الإمكان للحل بمختلف المعارف والعلوم والفنون. إنه تحرر الإنسان؛ لا تقييده بأيديولوجيا المشاريع الآتفة الذكر.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص ص 152-153.

خاتمة التحول... انفتاحات لاختامية:

تأسيسات ماركسيّة، وتحولات نحو فرويديّة وهيكلية، من الاقتصاد السياسيّ إلى الفلسفة والفن والتحليل النفسيّ، ومركزيات مفاهيميّة من النقد والتحرر والتضامن والتواصل والاعتراف، تكتمل صورة يراد لها التأطير التاريخيّ، إلا أنّها تنزلق مرة أخرى من مسكة يد الباحث ليجدها إنجهاً لا يزال ينبض بالتغيير واللاركود فتستمر انفتاحات لأجيال أخرى للنظرية النقدية. وذلك في ديمومة لماكنة النقد لهيمنة اللوغوس الغربي، وبالتالي مراجعته المستمرة من الداخل.

ويمكن تسجيل بعض النتائج التي تمخضت عن محطتنا هذه بـ:

1- إنّ أهم الفلسفيّ للنظرية النقدية في جيلها الأول، كان مقتصرأً على مراجعات للنظرية الماركسيّة، ومحاولة كشف زيف الخطاب السلطويّ، وتفكيك صروح الهيمنة العلميّة الوضعية.

2- كان كل من هوركهايمر وأدورنو أول من انفتحت إلى مشكلة تسليع الثقافة في الفكر الغربيّ المعاصر، واستطاعا توظيف نقدهم لذلك النوع من الاستلاب بالعروج نحو درب في الخلاص الشعاعيّ في الفن والخيال.

3- تحول أهم من الوضع النقديّ والأمل في الخلاص، إلى تنظير جاد وعريض مع هابرماس وفي ذلك عودة للفلسفات النسقيّة الكانطية والهيكلية مشفوعة بهم التحرر الماركسيّ، لكنها استفادت من المنعطف اللغويّ المعاصر، الذي اكتسب به جل الفلسفات الغريبة المعاصرة ولا تزال إلى اليوم.

4- تحول آخر حصل في مشروع النظرية والمدرسة، حاول هذه المرة اكمال مناطق الفراغ في ما قدمه الجيل الثاني مع هابرماس، وذلك عبر طروحات أكسل هونيث في تكميل الرؤية في العقلانية التواصلية عبر مشروع في إتيقا الاعتراف، ونقض كل أشكال الازدراء.

5- يمكن عمل جرد مفاهيميّ يكشف مسار التحول المذكور وفحواه. مع الجيل الأول المفاهيم النقدية هي: التحرر، والاستلاب، والعقل الأدائيّ،

ومنفذ الفن والخيال، والنظرية التقليدية والنقدية، وبذلك فهو جيل
اهتم، كما ذكرنا، باستعادة الخطاب الماركسيّ المعدل والتقعيد النظري
لأسس المدرسة لجعلها متفردة مذهبياً ولتأخذ حيزها الفلسفيّ عالمياً.
وفي الجيل الثاني كانت مفاهيم: نقد الأدائية، مخرج العقلانية التواصلية،
التحليل النفسي والتحرر، الفن والتعبير، اللغة والأخلاق. وبذلك
نكشف الاهتمام لديه (الجيل) بأن ينتج خطاب متوازن ومتناسق على
مستوى النظرية والمعالجة للواقع، وإن بقي إلى اليوم موضوعاً للنقد
والاستدراك والمعالجة. مع الثالث من أجيال المدرسة بدت المفاهيم
أكثر انحساراً لأنه اهتم بسد ثغرات أو عطف مسارات بسيطة، لأجل
أن ترى النظرية نور التطبيق؛ وتأخذ حيزها الأخلاقيّ الاجتماعيّ، بعد
تأسيساته المعرفية. فجاءت مفاهيمه منحصرة بـ: الإتيقا وضد الازدراء
والاحتقار، والحقوق الإنسانية، والاعتراف والتعارف، والتضامنيات.
هذه الجرود تجسيد أنموذجي لممارسة التنقيب داخل تراثيات وبناءات
العقل الغربيّ، ولا تزال قائمة.

الفصل الرابع

تأويلات واتفاقات: غادامير (*) وهابرماس: التراث بين الضرورة والنقد

«البديهة الرئيسة للتأويلية تفيد بأن هنالك المزيد مما يمكن قوله.
والتأويل ليس تثبيتاً لاحقاً لآراء زائلة في اللغة أكثر مما هو تكلم».
(غادامير)

«الفهم ليس أكثر من تجربة تواصلية»

(هابرماس)

مقدمة:

تمثل هذه الدراسة انشراحاً لرؤيتنا في أن العقل الغربي بدأ بالانبحاس من نفسه
وفي هذه المحطة في الجانب المؤسس للحقيقة ومعاييرها. إنه الجانب التأويلي الذي
أماط اللثام عن وجه التفرد والتمركز.

(*) هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900-2002): فيلسوف ألماني
كان تلميذاً لهوسرل وهايدغر، نشر كتابه الكبير الحقيقة والمنهج وعمره ستون عاماً،
الفكرة المركزية في هذا الكتاب تبين أن المنهج العلمي ليس هو المنهج الوحيد للمعرفة
الصحيحة والوصول إلى الحقيقة فهناك طرق أخرى لمعرفة الإنسان وفهمه، ذلك لأن
الأفعال الإنسانية بمعظمها تمر عبر اللغة والكلام، ومن ذلك تبين علاقة الإنسان بالعالم
على أنها علاقة لغوية هدفها الفهم. كما صدر له بالعربية مجموعة من الكتب منها بداية
الفلسفة وطرق هايدغر وفلسفة التأويل.

الهرمينوطيقا بوصفها مساراً، مساراً للتأويل، ربما تُحيل إلى فهمنا إياها بأنها إنوجاداً، أو محاكاة للإنجاز الهايدغري في أنها محاولة في فهم وجودنا وما يتعلق به من فهم الكينونة ككل. فالخطابات تحمل معانيها في كونها فعلاً كينونياً يكشف القصد البراكسيسي الدائم لكل محاولة فهم. وذلك يقتضي التعدد حد انفراط عقد المسار الواحد ليتشظى، مما يخرجها (الهرمينوطيقا) عن كونها منهجاً صارماً محدداً ومحدوداً في أهدافه وخطواته. هذا ما نريد الوقوف عليه في تجرّبي غادامير وهابرماس.

كيف شكّل الفهم مساراً بالمعنى:

الأفقّي والعموديّ والدائريّ؟

أفقياً في معنى التراث وحضوره،

وعمودياً في الانوجاد الفعّال والحاضر دوماً للذات والتداوت،

ودائرياً في الاعتماد المتبادل المتداخل بين التراث والحاضر، بين الأنا والنحن.

ذلك التساؤل هو ماسنحاول البحث في خبايا إجاباته مع الشخصيتين قيد الدراسة. لكنه، في الحقيقة، ليس مساراً واحداً شاملاً وذلك بسبب ما طرأ عليه من تداخلات أفقيّة وعموديّة جعلته ينسخ نفسه بصور مغايرة، إنّما هو من داخله إلى خارجه مجموعة مسارات.

لن أقصد في كلامي هذا الغوص في جينالوجيا الهرمينوطيقا، ورجالاتها، بما هو تفصيل، أو تسطير لآراءهم، وإنّما سأقف على إشارات تحويّة في تحقيق الانتقال نحو معنى مسارات التأويل هذه. وتشكل معالم المسارات هذه وجهات وقسمات عدة منها: الدائرة والسياق والقاريء والمؤلف والنص، والحوار.

ومنذ بدايات الفعل الهرمينوطيقيّ مع النص المقدس وانتقالاته من التفسير والفيلولوجيا إلى الفهم والتأويل. كان هنالك هماً مشتركاً هو: محاولة القبض على معنى يصنع السكينة.

فمع أوغسطين، مثلاً، ولغرض الحصول على التوضيح «على القاريء أن ينظر إلى السياق الواسع للنص بالإضافة إلى توجيهات النحو، لأنّ الكلمات داخل

النص لا يمكن أن تُفهم بنحو منعزل»⁽¹⁾، وذلك يجعل من التأويل حركة فهمية متضمنة لقواعد نحوية وسياقات قصدية للمؤلف، وذلك ما عاد وأكدته شلايرماخر في محاولاته لوضع مبادئ عامة تحكم الهرمينوطيقا وتحوّلها إلى تجربة عالمية وتخرجها من كونها دراسة للنص اللاهوتي، لأنها مبادئ تنطبق على النصوص جميعها بالتساوي، ولذلك ينقسم الفهم لها على قسمين هما:⁽²⁾

1- القواعدية (النحوي): والذي يشتغل ويؤكد معرفة وفحص البعد اللساني والنحوي لبنية النص.

2- النفسي: الذي يشتغل على التفاعل بين القاري والنص. إن التأويل الأول: هو ما يسعى دوماً إلى فهم الخطاب من خلال غلط التفكير المنبثق من لغبايا اللوغوسة معينة، لذلك يجب الإلمام بقواعدية تلك اللغة وبناءها المعجمية، بينما التأويل الثاني: هو ما يتعامل مع الخطاب بوصفه فكراً أنتج من ذات، فهو: تفكير وكلام، لذلك فهو هنا يمثل فناً في فهم النفس والعقل.⁽³⁾ وقد شكّل سؤال كيف يمكن تجاوز اللبس وسوء الفهم؟ الأساس في تأويلية شلايرماخر. وبذلك يمكن أن نلاحظ أنه استطاع أن يوسع مدار الهرمينوطيقا من تحليل الخطاب، ولاسيما المقدس منه، إلى نوع من الكليات والعالمية، فتجاوز «قواعد التأويل إلى مستوى تحليل الفهم، أي إلى معرفة العمل القصدية نفسه، ليستنتج منه إمكانية تأويل ذي مشروعية كلية، بما في ذلك وسائل هذا التأويل وقواعده وحدوده»⁽⁴⁾.

حاولت الهرمينوطيقا، بعد ذلك، أن تخرج عن آلياتها التي صورتها مقاماً حكرًا على فهم ما يقع خلف الكلمات وقواعدها أو كاتبها؛ لتضيف التفاعل التذائقي وفهم التجربة الإنسانية، وذلك مع دلّتي فأصبح لدينا معنى للهرمينوطيقا

(1) جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2007، ص 119.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 120.

(3) ينظر: نبهة قارة، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 47.

(4) المرجع نفسه، ص 43.

الكونية-الإنسانية، التي تحاول معانقة التجارب البشرية عبر مقولة الحياة أو العالم المعاش، والتي يرى أنه من خلالها يمكن أن نحكي تجربة لفهم الجنس البشري والتي تعبر بدورها كل الحواجز التاريخية وذلك بما تنسجه من المشتركات الإنسانية والنشاطات الحياتية.⁽¹⁾ ذلك، حقاً، يبين المعالم لانعطافة كبرى في مسار الفهم والتأويل فقد أصبح للعلامة والإشارة والرمز والكلام والكتابة، التي تعد أدوات لفهمنا، مكانة بارزة، وذلك عبر إعادة اختبار لها عبر عيش التجربة على أساس من التعاطف أو التفاعل (التداوي)، فنحن نفهم الآخر ونفهم أنفسنا من خلال تلك الأنشطة القرائية والتي تتصف بكونها جماعية وليس عبر تأملات فردية أو ذاتية مطلقة.⁽²⁾

إلا أن الانتقال الأهم، مما سبق، هي في جعل الفهم مساراً انطولوجياً. إنها الانتقال التي أنجزها هايدغر. إذ أفاد من المنعطف الفينومينولوجي "هوسرلي" وزوّده بالبعد الهرمينوطيقي ليحفل من الفهم غاية وطبيعة الانوجداد الإنساني في العالم. وذلك، بدوره، انعكس على المنجز الهرمينوطيقي لغادامير الذي هو نموذج دراستنا بمعى هابرماس. والإفادة هي في قصدية الوعي من جهة، وفي اللغة التي تشارك الآخرين لكونها مسكناً للكائن. وإثني لأجد في ذلك استحضار لماركس من جهة أخرى أيضاً، وذلك حينما نطابق ماسبق مع ما قاله ماركس: - «إن اللغة قديمة قدم الوعي، فاللغة هي الوعي الفعلي، العملي، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود، إذن، كذلك بصورة فعلية من أجلي فقط. فاللغة إنما تنشأ، مثلها مثل الوعي، من الحاجة، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين فهي موجود بالنسبة إلي حيثما توجد علاقة»⁽³⁾. وهذا النص يكشف مدى حضور طيف ماركس على الثلاثي: هوسرل وهايدغر وغادامير، في انعكاس الحياة المعاشة على الوعي، ومن ثم في تحديد المسكن اللغوي، الذي يحقق الوعي والفهم.

(1) ينظر: جاسبر، دافيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 133-134.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 134.

(3) ماركس وإنجلز، الايديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر، 1976، ص 39.

غادامير: التراث بوصفه ميكانزماً للفهم، ورجاً لسكون التاريخ.

يجد غادامير في التراث أو التحيز مفردة وواقعاً لتأطير التأويل والفهم الإنساني للموضوع (كثائياً كان أو ذاتاً أخرى أو عملاً فنياً)، فالتصورات المسبقة لدى غادامير تسحبنا نحو بعث الحياة في فهمنا. وهي انحيازات تتعلق بطبيعة انفتاحنا على العالم، وهي تقوم بإعادة تشكيل ما شكلنا عليه في الماضي؛ ولذلك يمكن القول: إن تحيزاتنا هي ما يلاصق كينونتنا "في - ال - العالم" وعليه فما كان للعالم أن يكون دون ماملكه من تحيزات. وتحمل فكرة التحيز دلالة الحكم الأول على الأشياء والذي ينبغي له أن يراجع بالرغم من كونه هو من يوطر عملية فهمنا كلها.⁽¹⁾ وكل ماسبق هو حضور فعلي لطيف هايدغر في فكر غادامير، فاللغة هي مايشكل الفهم في العالم وعملية الفهم المشكلة لغوياً هنا هي عملية انوجاد في العالم نفسه عبر الحوار والعلاقة بالآخرين وتحقيق الأصالة ومعرفة المعنى بمطلقيته. وكذلك يزيد غادامير قولاً في «إننا حين نواجه الآخرين، فإن هؤلاء الآخرين يتحدثون إلينا»⁽²⁾ أي أن التلاقي الانطولوجي يتضمن فعلاً ابستمولوجياً.

يشكل الفهم المسبق بنية لايمكن الفرار منها، أخذاً أو رداً (تماهياً مع غادامير)، فليس بمقدورنا أن نعزلها أو أن نستغي عنها ونطرحها، لأن خاصيتها إسقاطية، وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة أن نكون أوعية لتلقي ما يقذف فينا من آليات ومعارف وفهوم، لأن عملية الفهم يجد ذاتها عملية دائرية تلزم المراجعة والفحص المستمر. بالرغم من كوننا منحصرون، تماماً، «داخل انشغالاتنا وتصوراتنا المسبقة، إلى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتاً في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية»⁽³⁾ ولذلك يؤكد غادامير أن «المعاني لا تفهم اعتباراً

(1) ينظر: هاو، آلن، النظرية النقدية، ص 203.

(2) غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم وحسن ناظم، ط1، دار الكتاب الجديد، ليبيا، 2002، ص 37.

(3) غادامير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، 2006 ص 143.

فكما لا يمكن أن نستمر في سوء فهم استعمال كلمة من دون أن يترك ذلك أثره على معنى الكل، كذلك لا نستطيع أن نتثبت بشكل أعمى بمعنانا المسبق حول شيء ما إذا أردنا أن نفهم معنى شيء آخر... فكل ما مطلوب منا هو أن نظل منفتحين على المعنى الذي ينقله الآخر»⁽¹⁾. فالخضوع لفهوم الآخرين زمانياً ومكانياً يمثل استقالة للعقل والفكر، ولذلك فالفهم عبر التراث هو هزاً ورجاً لسكونه.

بذلك، فالفهم «ليس مجرد استعادة لما قصده المؤلف؛ بصرف النظر عن طبيعة هذا المؤلف... ففهوم المؤلفين لا تفرض حداً على أفق الفهم الذي يتحرك فيه المؤول، أو الأفق الذي يجب أن يتحرك فيه المؤول إن أراد أن يفهم حقاً بدلاً من أن يظل يردد أقوال الآخرين»⁽²⁾. ولا يمثل التأويل ممارسة فهمية سطحية لما هو ظاهر في بنية النص تزامنياً، فالموقف التأويلي «لا يفترض سوى الوعي الذي يتميزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرف. وبتحقيق هذا الموقف، نمنح للنص إمكانية ظهوره مختلفاً والكشف عن حقيقته الخالصة ضد الأفكار التي نتصورها مسبقاً ونواجهه بها»⁽³⁾، لكن هذه الأحكام المسبقة والتراث الناتج عن تراكمها لا يستحضر دلالة واحدة ووحيدة نستطيع أن نمنحها لها. فهي ليست، دائماً، قول لا مبرر وغير صحيح، أو أنها، دائماً، ما تعمل على إخفاء الحقيقة وتزييفها، فالأمر أشبه بالضرورة المواقبة لتاريخية وجودنا، فهي تجعل من وجودنا ممكناً عبر الاتجاهات أو الموجهات المسبقة والمؤقتة ففي الوقت نفسه لتوجيه إرادة الفهم لدينا في عوالمنا.⁽⁴⁾ على ذلك استطاع غادامير أن يوظف فكرة الفهم المسبق التراثي على أنه محركاً للفهم عبر

(1) غادامير، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أوبا، طرابلس - ليبيا، ط1، 2007، ص 372.

(2) غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، ط1، دار الكتاب الجديد، ليبيا، 2007، ص 119.

(3) غادامير، فلسفة التأويل، ص 48.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 107.

الإنصات له والانتماء إلى فضاءه، وكل نقد يمكن أن يوجه للتراث هو في الآن نفسه ربطاً بالتراث الذي ننتمي له بالفعل.⁽¹⁾ لذلك علينا أن لانصم أذانتنا عن سماع التراث، فالمسألة «ليست مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث، الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس، مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه. إنها مسألة طغيان الأحكام المسبقة الخفية التي تغلق أسماعنا عما يقوله لنا التراث»⁽²⁾. والحقيقة أن التراث هو: مفهوم تحركنا أنطولوجياً ومعرفياً وقيماً. إنها لاجعلنا مستقلين بدءاً، لكن علينا أن لا نعلن استقلالنا أمامها فهي موضوع لنا كما هي محركاً لتبدلنا موضوعاً أو وعاءاً. وهنا يقول غادامير: «توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنما نحن بالأحرى نتيجة بقدر مانفهم ونشارك في تطوره، ومن ثم نحده نحن»⁽³⁾، وهنا تكمن وتبرز المهمة التحررية لفاعلية النقد والفحص والاختبار التي سيؤكد عليها هابرماس علاوة على انتباه غادامير لها.

التحام الآفاق متمم الفهم:

يشير التحام الآفاق في العرف الغاداميري إلى التقاء أفق فهمنا بأفق النص وتاريخه، بل وحتى آفاق الثقافات الأجنبية أو الغربية. ومن خلال عملية كر وفر، وسيرورة سؤال وجواب ومراجعة، فإن ثمة فهم أشد قبولاً، وأدق اعتماداً، يكون قد انبثق وأصبح نتيجة لمعنى الأشياء.⁽⁴⁾

يؤسس غادامير لفكرة الالتحام هذه انطلاقاً من ركام تقديم الوضعية، والموضوعية التاريخية؛ ليحاول المزاوجة بين الذات والموضوع تاريخاً وفناً وفلسفة.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 165.

(2) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 373.

(3) المصدر نفسه، ص 402.

(4) ينظر: هاو، ألن، النظرية النقدية، ترجمة نادر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص 202.

وذلك فيه أيضاً إفادة من التصور الهايدغريّ، الذي أشرنا له آنفاً، في فكرة الوجود في العالم بوصفه وجوداً يقصد الفهم. يقول غادامير: «إنّ الموقع الذي يحدد هرمينوطيقياً للكائن الإنسانيّ هو موقع مثبت، وإنّ التظاهر بالوقوف على مبعده من الأشياء، كما لو أنّها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد، يسقط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنا [وهي] الناس الآخرين (والثقافات الأخرى)»⁽¹⁾.

وما التحام الآفاق إلّا صورة للخلاص من ملاحم الجدل بين الثنائيات والذاتيات المتطرفة، بإحالة الموضوع إلى بعد تقاطعيّ تشابكيّ (بإيجابية المعنى). لذلك «يلتقي أفق الوعي بأفق التراث، والتقاؤهما هو تصافحي بقدر ماهو صفائحي، أي انه لقاء التبادل والتحاوّر ولقاء التداخل والتواصل. فلا يبقى الوعي في سباته ولا يمحّث في افقه في موقف المتفرج، وإنما يجوب أيضاً أفق التراث ليتطلع عن قرب إلى حقائقه وأشياءه»⁽²⁾. وهذه الممارسة تقودنا إلى أن نعتزف بأنّ الهرمينوطيقا غير معنية بكيفية الفهم، بالرغم من أهمية ذلك، بل تهتم بمقدار أكبر بما يحصل أثناء عمليّة الفهم نفسها⁽³⁾، وعليه فلا يمكن الفهم بلا فروض مسبقة ولا يمكن أن نسير باتجاه إقصائيّ لأرضية التراث.

يقع على عاتق الهرمينوطيقا مهمة العمل بحرفة الفنّان النباش الذي يتذوق ويستقرئ وينبش طبقات صنع واختباء المعنى ومكوناته، وذلك يتخذ صوراً عدّة ومنها التحام الآفاق السابق. ولذلك وحسب غادامير فإنّ «الحقيقة التي يتعقبها الفهم ليست بالشيء المتجلي الذي ينتظر الآخر/المؤول أن يقبض عليه أو يزيده ايضاحاً وتجليّة، وإنما هي توجد بين بداية مجموعة والحظة متحوّلة في الزمن غير قابلة للتحديد، ومن ثم يصعب ضبط هذه الحقيقة فهماً أو تأويلاً إلّا إن تطلب

(1) غادامير، بداية الفلسفة، ص 37.

(2) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 81.

(3) ينظر: فيليب فروجيّه وحاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة» حوار اجري مع غادامير، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، مسارات فلسفيّة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2004، ص 166.

جدلياً لا منهجياً»⁽¹⁾، فالفهم لا يتيح معنى مقبوض عليه، ومحدد. وبتشظيه، ذلك، وتعددته، يجعلنا لاندفع نحو أن نفهم الحكم المسبق على شاكلة الإجابة الصارمة والموجهة لفعلنا وفكرنا! بل أنه من المحال أن يكون هنالك وجود تفسير صحيح في ذاته ومطلق القبول والقيمة كما هو محال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، لأن المعنى يتعلق بالموقف التأويلي نفسه.

ونخلص مما سبق، إلى أن هنالك شكوكاً كبيرة لدى غادامير، حول إمكانية فهمنا فهماً أفضل من سبقنا تاريخياً، لأن كلا الطرفين محكومين بمميزات الذكاء والسذاجة، كما أن الفهم إنما هو جزء من التاريخ نفسه، وكل فهم للتاريخ هو أيضاً تاريخي⁽²⁾، لذلك لا يمكننا (حسب غادامير) أن ننساق وراء مقولات القطيعة مع التراث، وتاريخ النص وعدم اعتبار التراكم المعرفي الإنساني، كجزء من المؤثرات على الفهم والتأويل.

الالتحام: من الآفاق إلى الذوات أو في معنى الحوار.

يمكنني أن أتصور فكرة غادامير في الحوار والتذات على أنها التحام من نوع آخر لكن على مستوى آفاق تزامنية لاتعاقبية. وفي ذلك إتاحة لالتحامات أخرى، وعليه فالالتحام بين التراث والحاضر بين النص والقارئ معنى ودلالة وقصد، وكلها التحامات من شأنها أن تستدعي التراث في قبال وعي حاضر، بينما في التحام الذوات فإن الذي يحضر هو تراث وذوات في الآن نفسه تزامنياً.

والحقيقة ان هذه المحاولة من غادامير هي في صلب موضوع النقد من الداخل للمنتج الفلسفي الغربي، لأنها تفيد بأن القطيعة مع التراث لا مجال لها هنا، وأن مركزية العقل الحدائتي التي اعتمدها الغرب تصبح بلا مسوغ.

وعلاوة على ماتحملة اللغة من أساليب التعبير، فإن لها طابعها الحوارية «فما يعبر عنه في الكلام ليس فقط تثبيت إرادة التعبير، وإنما محاولة متكررة ومتحولة

(1) عبد الغني بارة، الهرميتوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2008، ص 267.

(2) ينظر: جاسر، دايفيد، مدخل إلى الهرميتوطيقا، ص 151.

باستمرار قصد الالتزام داخل شيء ما عبر الحوار، معناه أننا نتعرض للشيء (التمثل أمامنا). أيضاً عوض أن يثبت شرعية أحكامنا بعرضها وبسطها، فإن الكلام يستعملها، أي أنه يخضعها لشكوكنا ولردود الآخر⁽¹⁾، على ذلك، فالحوار هو الماهية التي تقتزن في فحص ما لدينا وما يرد لنا من خارجنا. إن الحوار هو الطريق الذي يجب قطعه لغرض الوصول لاتفاق حول خطابات الحقيقة والزيف كشفاً أو نقضاً أو قبولاً.

تعد الهرمينوطيقا نشاطاً فلسفياً «باعتباره تجربة فكرية. وينبغي فهم هذا البعد التأويلي على أساس أنه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أن يزعم التحكم فيه بطريقة عليا، والسيطرة عليه بشكل نقدي»⁽²⁾، وهنا تنكشف لنا مرة أخرى طبيعة العمل التأويلي ونموذجه الفهمي على أنه محادثة وحوار. وعليه يتخذ الفهم لدى غادامير «دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشتراك في إثرائه وتحويله؛ ويتخذ أيضاً دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص، بحيث كل فرد يبرز إمكاناته في سياق مجموع متكامل. ويشكل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل وأجزائه»⁽³⁾. ويمكن للحوار أن يسبر أغوار العلاقة بين القاريء والنص وبالآلية والنتيجة نفسها التي يعمل بها في الحوار بين الذات.

ويتضمن المسار الجديد للتأويلية، وعبر الدائرة الفهمية، الالتقاء مع آراء الغير (الآخر) التي يفصح عنها عبر ذلك اللقاء، «وهذا ينطبق على النصوص التي تتوخى فهمها واستيعابها، وكذا الإبداعات الثقافية. فينبغي لهذه النصوص والإبداعات أن تكشف عن قدرتها الإقناعية لتستوعب وتفهم بشكل غير ملتبس»⁽⁴⁾، وهذا يعني أننا ومحاولتنا أن نفهم الظاهرة التأويلية، فإننا نلجأ، أيضاً، لأسلوب المحادثة التي

(1) غادامير، فلسفة التأويل، ص 182.

(2) غادامير، فلسفة التأويل، ص 92.

(3) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغريية، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2008، ص 65.

(4) غادامير، فلسفة التأويل، ص 96-97.

تحدث بين شخصين معينين فهما يحاولان أن يصلا إلى اتفاق مع الغير (وهو واحد منهما) والمؤول يقوم بالمهمة نفسها في محاولته أن يفهم مايقوله النص⁽¹⁾، وذلك الفهم بطبعه سيتخذ صورة لغوية فيعيد معنى الحوار، الملاصق لأساليب اللغة، إلى فاعلية الفهم. ومن الالتحام والحوار يمكن رسم ملامح الدائرة الهرمينوطيقية بأسلوب تشكيلي من فهم الجزء الحاضر مع الكل التراثي، ومن الجزء الذاتي والجزء الآخر، ومن الكلين التراثين للذات والآخر.

يشترط في الحوار المنتج للفهم والاتفاق أن لا يستحوذ أحد المشاركين على مكانة أعلى أو ذات سلطة بحق الآخرين في تقرير الحقيقة، أو حتى فض الحوار بشأهما، أصلاً. فقد يزعم أحد الشركاء أنه يمتلك ما يخوله من المسبقات التراثية التي تجعل الحوار يقف عندها وحسب! ويقول غادامير بحق ذلك: «يصبح التفاهم الحوارى متعذراً إذا لم يفتح أحد الشركاء على الحوار»⁽²⁾. إن الانفتاح على الحوار في الحوار نفسه يعني التخلص من المغاليق وأحكامنا المسبقة في امتلاك الحقيقة بلا نقاش أو حوار، وذلك يحتم علينا الضياع في فهم زمكاني لا يلائم زمكانيتنا نحن.

لكن، ما الغاية المنشودة من الحوار؟ متى يقف الأخذ والرد اللغوي/العقلي/التأويلي بحق موضوع الفهم؟ يقدم غادامير حذاً وحافة لذلك وهي: الإجماع والاتفاق. فكل «مجهود للمفهمة يسعى إلى الإجماع الممكن، وهذا المجهود ينبغي أن يركز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه... إذا لم يوجد شيء يربطنا بالأشياء التي نتفق عليها) فإن الاتفاق يؤول إلى الإخفاق»⁽³⁾.

وهذا الفهم، الذي هو الغاية المنشودة -إتفاقياً- من الحوار، في حقيقته إنما يحتاج إلى أخلاقيات وضوابط فاعلية كما «في السلوك العملي والهادف، ولا يتحدث عن "تقنيات الفهم" للإفلات من التصور العلمي. أي أن الفهم هو

(1) ينظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 501.

(2) غادامير، فلسفة التأويل، ص 97.

(3) غادامير، فلسفة التأويل، ص 95.

مسألة نباهة فكرية في شكل حكمة عملية أو ثقافة فعلية⁽¹⁾. وهدف الخروج من النزعة العلمية (العلمية) يتخذ اتجاهات نظيرية من غادامير، أولها، في فهم التاريخ، والثاني في فهم العمل الفني.

يقوم غادامير، وكما ألمحنا لذلك سابقاً، بشطب حدود الفصل بين الذات والموضوع، ويطبق ذلك على موضوعات التاريخ والفن. ففي التاريخ علينا أن نفهم أن الإنسان ما هو إلا عصارة لخلطة التراث والعصرنة؛ لذلك فهو منتج التحام الآفاق، ماهو خارج عنا وما بداخلنا. وكذلك فالعمل الفني يحمل لنا بشارة أن نكشف الحقيقة خارج مناهج العلم التقنية والدقيقة والمحددة والصارمة، لأن العمل الفني يستدعي في ذاته قول حقيقة، من نوع خاص، وبما أنه لا يمكن أن نتخذ منهجاً، كما في العلم الطبيعي، لمعرفة تلك الحقيقة فهو يتيح سبيلاً للخروج من العلمية بمنفذ آخر هو حرية تقييم العمل وتذوقه جمالياً. وبذلك يسقط قناع الهيمنة العلمية على المعارف. والعمل الفني في ماهيته «ليس منفصلاً عن عالمنا الذي نعيش فيه ولا عن فهمنا لأنفسنا. ونحن في لقاءنا بالعمل الفني لا نougل في عالم غريب، ولا نخطوا خارج الزمن والتاريخ ولا نفصل عن أنفسنا أو عن الأشياء غير الاستيقية... عندما نفهم عملاً فنياً عظيماً فإن خبرتنا بالعمل تتفاعل مع كيائنا كله، ويوضع فهمنا لأنفسنا على المحك. وما يحدث إذاً هو أننا لسنا من يستجوب العمل وإنما العمل هو من يستجوبنا ويلقي علينا سؤاله، أي يشغلنا بالمسألة التي شغلته والتي أتت به إلى الوجود»⁽²⁾، وهنا تبادر وتخطر آخر لهايدغر في طرائق ومسارات الفهم الغاداميرية، وأقصد أنه يريد أن يؤكد اندماجاً عوالم الإنسان من تاريخ وفن وفلسفة وغيرها تداخلاً لا حداً فاصلاً لها مع موضوعاتها، بل تتماهى معها بل وتسيل فيه فينتج بذلك طرح ولفظ لكل موضوعانية متطرفة تريد أن تتيح مجالاً لدخول العلمية كآلية ومرجعية في تفسيرات العلوم الإنسانية لموضوعاتها.

(1) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 82.

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص 201.

لكن هل استطاعت العلوم والمعارف (ونقصد بها العلوم الاجتماعية والإنسانية والتاريخية) أن تتخذ من الهرمينوطيقا طريقاً ومنهجاً "محدد الخطوات والمعلم"؟ مما لا يخفى أن هذا السؤال ليس بالجديد، إلا أن الردود، غالباً، ما أحالت على غير المباشرة في إجابته، بينما نقول: إننا لا نمتلك منهجاً بالمعنى الدقيق في العلوم الإنسانية ولا يمكن أن نستنسخ التجربة على العلوم الطبيعية، هي تلك الإجابة.

وعلى ماسبق، فالعلوم والمعارف خارج دائرة العلوم الطبيعية تستدعي فكرة التحول، وأقصد بها عدم الوقوف على بداية ونهاية للمنهج، أو رسم ملامح طريق الوصول إلى الحقيقة بتلك الصورم التقنية مع العلوم الطبيعية والرياضية. فالعلوم الإنسانية تستدعي "فلسفة التحول": التحول في رحاب وأروقة المسالك والطرق عليها تفيد موضوعها. وهذا التحول تنمة لاستشهاداتنا النموذجية في الكتاب في أننا نرى المنهجية الصارمة التي أرادت المركزية العقلية الغربية ترسيخها قد انتفت واقعاً.

كما أن التحول يدعونا هنا لأن نفهم فكرة الفراغ الدائري دوغما الوقوف على أصل هو المعتمد. وذلك طابع التأويلية كما غيرها من الحركات والمنهجيات الفلسفية المعاصرة.

الطابع الجوهرية لفلسفات التحول: هو الترحال الدائم. إنها صحراوية وبدوية جديدة في أراضي المعنى. فكلما تحصلت واحات أو آبار ومراعي لقوت السؤال، سكن المعنى قليلاً لينتهل منها.

لكن إن عُدَّت تلك الاستراحة، والسكن المؤقت في البوادي "منهجاً" (ولو جدلاً) فذلك هو مسار العلوم الإنسانية.

هابرماس: الهرمينوطيقا والتواصل: رديفاً الفهم.

يبدأ هابرماس بإيضاح المقصود بالهرمينوطيقا عبر التمييز الذي يمكن أن نقدمه باعتباره ذي معنى، سواء أكان قولاً مقروءاً، أو غير مقروء، أو منتج من أي نوع كان، مثل أداة أو آلة أو آية وثيقة مكتوبة، فيمكننا وصف أو إيضاح أو التكهّن

بأصوات ضحيج، ماء، مكافئة لأصوات جملة مقروءة دون أن يكون لدينا أدنى فكرة عن معنى الأصوات تلك. ومن أجل إدراك (و قول) معناها، على المرء أن يشارك ببعض من الفعل التواصلِيّ (حقيقيّ أو متخيل) في السياق الذي تستعمل فيه تلك الجملة بالطريقة التي يمكن أن يفهمها المتكلمون والمستمعون والمتفرجون الذين ينتمون إلى المجتمع اللغوي نفسه.⁽¹⁾

وبالرغم من تأكيد هابرماس على «وجوب عدم تخلي العلوم الاجتماعية عن البعد التأويلي للبحث، وأن أية محاولة لطمس مشكلة التأويل سينتج عنها خروقات خطيرة»⁽²⁾ كما في النزعة العلمية (العلموية) وتطرفها في رد الحقيقة إلى معايير علمية فقط! وهذا التأكيد على مهمة الهرمينوطيقا يرجعنا إلى غادامير في تخليص مسار الفهم من تلك السيطرة السلطوية للعلموية. وب تأكيد هابرماس على الأهمية هذه، فإنه يركن لفهم غادامير أيضاً لكن لا يقبله على علاته، بل ولا يقيه بما يبدو سالماً منه. فنجد أن هنالك خلافاً عائلياً (ألماني - فلسفي) سينشب في فصل حد التقاذف بالتهم دون مستوى المحاجة أو المناظرات أو المراسلات أو حتى الكتابة على الكتابة. ومن تلك المواجهات ماسنعرض له وهو النقود التي وجهها هابرماس لغادامير ورد الآخر لها. وسأحاول، في البداية، رسم معالم صورة الهرمينوطيقا حسب هابرماس، ومن ثم كشف الاتفاقات بينه وبين غادامير كما الخلاف بينهما، والبحث عن مخرج عن أزمة التلاقي تلك.

يشير هابرماس إلى أن الهرمينوطيقا تتعاطى مع علاقة ثلاثية الأركان ناتجة عن كلام ما بشكل تزامني، أي علاقة لغوية بموضوع لها، ومستعمل لها، وهي تنفع:

أ- أما بوصفها تعبيراً عن نية المتكلم.

ب- أو تعبيراً عن إنشاء علاقة "بينذاتية" بين المتكلم والمستمع.

ج- أو تعبيراً عن شيء ما في عالم خارج اللغة.

(1) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, p. 23-24.

(2) Ibid, 20.

فضلاً عن ذلك، فإنَّ آيةَ محاولة لإيضاح معنى حديث (كلام) لُغويّ ما تكشف عن علاقة رابعة، وهي لغويّة، بين الحديث المعني ومجموع الأحاديث المحتملة ضمن نفس اللُغة.⁽¹⁾

والحقيقة أنَّ التفسير اللُغويّ السابق وتوزيعه على أشطار ثلاثة ملحقة برابع إنّما تتوزع عوالم وفاعليات حسب تصنيفات هابرماس في فهمه للعوالم ومصالحها الإنسانيّة، فالعالم الأوّل الذي ينتج قولاً للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات، والعالم الثاني هو الذي ينتج مقولاً تعبيراً عن الفاعليّة البيّناتيّة، والثالث القول حول عالم خارج اللُغة وهو عالم الطبيعة، أما ما ألحق رابعاً فهو يستدعي التأطير اللُغويّ لكل الخطابات باتجاه العوالم الثلاث. إنّه العمل على إنتاج المعقوليّة والمقبوليّة.

حلل هابرماس شروط الجدال العقلائيّ في الفعل التواصليّ على أساس التمييز بين ادعاءات شرعيّة مختلفة التي تثار في الخطابات بصورة مخفيّة أو ظاهرة. ويميز هابرماس بين الادعاءات الشرعيّة الآتية: في الخطابات الممكن فهمها والمصنوعة بشكل جيد تجعل الادعاء الموضوعيّ حقيقة. والادعاء المعياريّ صحيح. والادعاءات التقييميّة والمعبرة أصيلة وصادقة. إنَّ أنواع مختلفة من الخطاب نخدم بصورة واضحة في توجيه هذه الادعاءات:

1- الخطاب النظريّ حول الحقيقة،

2- والخطاب الأخلاقيّ العمليّ حول الحقيقة المعياريّة،

3- والنقد الجماليّ والعلاجيّ حول الأصالة والصدق.⁽²⁾

وهذه الادعاءات الخطابيّة وإمكانية التحقق منها حسب مجالها في الحقيقة والصحة والصدق، إنّما تستدعي في مسارات تحقيقها عمليّات: تفسير وفهم وتعبير.

وفي داخل عالم الفهم الذي هو مجال الخطابات المعياريّة في علوم التأويل والتي يجب أن تحكمها العقلايّة التواصليّة، يحكم هابرماس بأنَّ الهرمينوطيقا تراقب اللُغة

(1) See: Ibid, 24-25.

(2) See: Deflem, Mathieu, Introduction: «Law in Habermas's theory of communicative action», in **Habermas, Modernity and Law**, SAGE publications, Lndon, 1996, p. 3.

في عملها، أي اللغة كما يستعملها المشاركون من أجل الوصول إلى فهم مشترك أو وجهة نظر مشتركة. بيد أنه يجب أن لا تغيب عن نظر المراقب حقيقة أن اللغة في استخدامها الانجازي تكتنّزها العلاقات التي هي أكثر تعقيداً من مجرد علاقة (ونوع من النوايا التي ترتبط بها). فعندما يقول قائل شيئاً ما ضمن سياق الحياة اليومية الاعتيادية، فهو لا يشير فقط إلى شيء ما في العالم الموضوعي المجرد (من بين كل ما موجود أو يمكن أن يكون) بل أيضاً إلى العالم الاجتماعي (من بين كل العلاقات المنظمة بين الأفراد)، وشيء ما في العالم الخاص بالتكلم (من بين كل التجارب التي يمكن يانها أو التي يمكنه الوصول إليها).⁽¹⁾ وتلك هي إفادة هابرماس من نظرية أفعال الكلام ومنجزاتها مع أوستن وسيرل.

وما يخص الفهم هو العالم الثاني الذي يجمع بين التكلم والمستمع أو الذي يهتم بقضية التذاوت أو المشاركة أو الحوار، وما ينتج علوماً تاريخية وهرمينوطيقية بالعموم، وتحكمه عقلانية تواصلية.

تقع العقلانية التواصلية تحت تصنيف الفعل الذي يهدف إلى تفاهم متبادل ويتصور كأنه عملية الوصول إلى اتفاق بين المتحدثين لتوافق مع تفسيراتهم للعالم. وذلك لتجنب سوء الفهم. ومن الضروري ملاحظة أن مفهوم هابرماس للفعل التواصلية لا يفترض بأن المتحدثين من الممكن أن يهدفوا إلى فهم متبادل فقط من خلال الخطابات، أو أن ذلك الاتفاق قد يكون نتيجة حتمية لكل العمليات التواصلية. فمن الممكن أن توجه عدة أشكال للفعل وهي غير لغوية (كإشارات ورموز) إلى الفهم، ولكن فقط عندما يكون من الممكن أن تنقل إلى تفاعلات تتوسط اللغة. إن توجه الذين يقومون بالفعل التواصلية إلى الاتفاق لا يستثني احتمالية المعارضة كنتيجة للتواصل المشوه أو غير الموطد. إذ يؤكد هابرماس على أنه ومن خلال اللغة فقط وبشرط الجدل/الحجاج العقلاني يمكن للفاعلين الاجتماعيين أن يربطوا أفعالهم ويسيروها باتجاه الفهم المتبادل.⁽²⁾

(1) See: Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 25.

(2) See: Deflem, Mathieu, Introduction, «Law in Habermas's theory of communicative action», p. 2-3.

يحاول هابرماس أن يعتمد على موارد العالم المعاش في تقريراته عن العقلانية التواصلية، بل وفي استعادة هم التحرر من خلال فحص هذا العالم. وفي هذا العالم عند النظر إلى اللغة من منظور وسائلية اللغة وأهميتها، بل واختزالها لكثير من أشكال التواصل، فإنها تخدم ثلاثة وظائف: (1)

أ- إعادة إنتاج الثقافة والحفاظ على التقاليد (هذا هو المنظور الذي من خلاله طور غادامير المرمينوطيقا).

ب- التكامل الاجتماعي أي تنسيق خطط مختلف الممثلين في التفاعل الاجتماعي (لقد جرى تطوير نظريتي حول الفعل التواصلية من هذا المنظور).

ج- التثنية الاجتماعية (الجمعة) أو التأويل الثقافي للحاجات (و هو المنظور الذي من خلاله طور هيربرت ميد نظريته في علم النفس الاجتماعي).

بذلك، فالجمعة وإعادة الإنتاج الثقافي والتكامل - التضامن الاجتماعي كلها مهام تقع على عاتق التواصل داخل العالم المعاش ومنه. بوساطة اللغة ومحاولات الفهم المستمرة والتي يجب أن تفضي إلى اتفاقات في كل مرة. لذلك فهي غايات ووضعيات إنسانية لا يمكنها التحقق دونما أن تركز وتقوم على الفهم المتبادل. لكن التكامل أو التضامن يبقى مهمة اجتماعية ذات أسس فلسفية وأخلاقية كبرى يركز عليها هابرماس من خلال محاولة استعادة خطاب السياسة الجمهورية المعدلة، والأخلاقية الواجبية - الكانطية، والتفاعل الاجتماعي بما فعله هو في نظريته في كتابه نظرية الفعل التواصلية.

يقول هابرماس: «إن موقف الفهم المتبادل يضيف ترابطاً على المشاركين في التفاعل. إنه لا يمكنهم أن يتخذوا أي موقف سلباً أو إيجاباً، كما لا يمكنهم التوصل إلى إجماع في هذا المعنى إلا على أساس قاعدة الاعتراف المتبادل بين الذات حول ادعاءات الصحة» (2)، وفي قوله هذا يؤكد هابرماس استحالة الفعل

(1) See: Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 25.

(2) هابرماس، يورغن، «اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلية»، ضمن كتاب عمر مهيل، من النسق إلى الذات، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2007، ص 253. (ملحق النصوص المترجمة).

الإنساني المفضي إلى موقف دوغما أن يكون مبتتياً على اعتبار متبادل، وما الاعتراف المتبادل هذا إلا نتيجة للفهم، والذي يلزم أن ينتج عنه هو الآخر اتفاقاً يتيح ظهور إطار مرجعي للمعنى واتخاذ الموقف.

وما عملية التفاعل هذه إلا عملية هرمينوطيقية، يصفها هابرماس: «إن التفاعلات المعبر عنها عن طريق اللغة يمكنها الوصول إلى إجماع معين، إما بالتبني، أو بالتأويل، أو بيعت تأويلات مشتركة»⁽¹⁾، وذلك يعني وجود مسارات فهم: إما أن تمثل فهماً حدسياً مباشراً يتيح الرضوخ والإتباع، أو تأويلاً جديداً (فهم حسب الحالة)، أو اعتماد تأويلات من التراث مقبولة ومشتركة. وذلك يرجعنا إلى ما بيناه في ماسبق من بحثنا في جدلية فهم الجزء والكل للذات والآخر والتراث، فيرى هابرماس أن الفهم الهرمينوطيقي «إنما هو، وطبقاً لبنيته، متجه ليؤكد ضمن الموروثات الثقافية تفهماً ذاتياً ممكناً يوجهه الفعل للأفراد والجماعات، وتفهماً متبادلاً غريباً لأفراد آخرين وجماعات أخرى. وهو يمكن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسري، ونوع المشاركة [...] بين الذات التي يتعلق بها الفعل التواصل»⁽²⁾.

لكن هابرماس لا يرى أن إدراك الواقع يلزم بالتأويل وحده، كما توحى الهرمينوطيقا بذلك، «بل يتسم ببنية شاملة توجه التأويل، هي الفكرة التي جذبت اهتمامه [...] فما يرمي إليه في النهاية هو الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تفترض مسبقاً في أي تواصل يخص الواقع، وهذه هي الغاية التي تدفعه إلى أن يدخل مفهوم الوضعيّة الكلاميّة المثاليّة»⁽³⁾، وذلك يجعل من مرحلة التأويل مرحلة تأتي بوصفها خطوة ثانية، وذلك حسب هابرماس إلزام منهجي. فهو حينما يفترض حالة كلام مثاليّة يهدف منها إلى أن يقيس: ادعاءات الصلاحية، واثيقا المناقشة، ومن ثم إمكانيات الوصول إلى إجماع، وفي خضم ذلك، كله، كيف

(1) هابرماس، يورغن، «اضاءات حول مفهوم النشاط التواصلية»، ص 253.

(2) هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2001، ص 210.

(3) هاو، ألن، النظرية النقدية، ص 230.

تجري عمليات الفهم؟. ففي عوالم مافوق الفهم هنالك لدى هابرماس مقاييس كلية، وأطر "قبل تجريبية" هي ماتوفر بيئة التواصل، فالطرق الهرمينوطيقية «تطلق جاهدة كي تضمن مشاركة الفهم في التواصل المرتبط باللغة المتداولة، وفي الفعل ضمن معايير عامة»⁽¹⁾، إذن يمكننا أن نقرأ مشروع هابرماس هنا من قسمات ثلاث:

1- مافوق الفهم.

2- الفهم.

3- ماتحت الفهم.

ففي بناءات مافوق الفهم نجد ماسبق من المعايير والتي يمكن أن يجتزلها هابرماس في محاولاته لصنع إتيقا نقاش وتداولية عالمية- كلية. أما مع الفهم فأئنا نجد أنفسنا مزودين بالحوار والمساءلة والنقد، وما تحت الفهم: هي طبقية اختفاء الباعث والعلة والحركات في إنتاج النص أو في صناعة الفهم.

وفي تلك العمليات للفهم تتكشف أهمية مناهج نقد وكشف الزيف الأيديولوجي عند هابرماس مثل التحليل النفسي والنقد الماركسي، ولا يمكن كشف تلك الزيوف إلا من خلال متابعة الفعل اللغوي والتأويلي منه من خارج حالة الفهم علاوة على المشاركة المفترضة. فـ«إذا شاءت الهرمينوطيقا أن تتجه إلى الحقيقة وتقصدها فلا بد لها من أن تقف خارج اللعبة كمشاهد موضوعي. لا بد للمؤول أن يتخذ موقف ملاحظ خارجي غير مشارك حتى يستطيع أن يشخص بدقة تلك العمليات المشثومة والأفاعيل الشريرة التي ترتكبها الايديولوجيا واللغة»⁽²⁾. هنا مقابح الانعطافة لدى هابرماس فهو يريد أن نساهم في حوار مساءلة ومعالجة لكنه حجاج ليس من طبعه التماهي مع الفاعلية القائمة والحاضرة أماننا وكأئها أمر مسلم به، بل أنه نتيجة محتملة وبقرة ونسبة كبيرة لقسرية منظومات فكرية تسيطر على ما يظهر أماننا في محاولات فهمنا لحوارجنا من الإنسان والعالم. للمقدمات السابقة يصل هابرماس إلى ضرورة أن نميز بين اتوجدانا داخل عملية الفهم. بما هو منتج،

(1) هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ص 210

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 300.

وفهمنا لإنتاج عملية الفهم نفسها! وكما أن هنالك تفريق بين المؤولين أنفسهم، في كونهم يشاركون على صنفين في عملية الفهم، كما أحت أنفأ، فإن هنالك تفريقاً آخر بين المفسر وعالمه وبين المؤول وعالمه.

فإذا قارنا موقف الشخص الثالث لشخص ما يقول ببساطة كيف تجري الأمور (وهذا موقف العالم، على سبيل المثال) مع الموقف الانجازي لشخص ما يحاول فهم ما يقال له (و هذا موقف المؤول، على سبيل المثال) فإن المضامين (الأمور المفهومة ضمناً) للبعد التأويلي لمنهج البحث تصبح واضحة. ويمكن التعرّيج على ثلاثة مضامين هي الأكثر أهمية في الأساليب التأويلية: (1)

أولاً: يتخلّى المؤولون عن ميزة التفوق التي لدى المراقبين "العلماء - المفسرين" بسبب موقف المؤولين المتميز، كونهم ينحرون نحو جدالات عن معنى وصلاحيّة الأحاديث. فبمشاركتهم بالفعل التواصلية فهم يوافقون من حيث المبدأ على نفس موقف أولئك الذين هم أنفسهم يحاولون فهم أحاديثهم. وضمن عملية محاولة الوصول إلى فهم، حقيقي أو افتراضي، فإن من المستحيل تحديد من سيتعلم من من بشكل مسبق.

ثانياً: بافتراضه موقفاً انجازياً، فإن المؤول لا يتخلّى عن موقف التفوق، وهو ميدان تخصصه، فحسب، بل عليه أيضاً أن يتعلّق باعتمادية النص لتفسيره. فهو لا يمكن أن يكون واثقاً بشكل مسبق. إنه ومواليه المتخصصين يعملون على أساس نفس الخلفيّة من الافتراضات والممارسات. لا يمكن تفحص الحالة التأويلية للفهم العام المسبق للمؤول ككل لا يتجزأ، بل كل جزء على حدة. (وذلك، حقيقة، يتيح عملياً تعددية في المعنى).

ثالثاً: هناك مشكلة أخرى في الاستعمال اليومي فنحن نتفق (أو نختلف)، في حياتنا اليومية، في كثير من الأحيان على أحقيّة الفعل أو المعايير، وهل أن التقييمات والمقاييس مناسبة، وصدق وصف الذات أكثر مما هو الحال عند حقيقة النصوص. وهذا هو السبب وراء امتداد المعرفة، التي نستعملها عندما نقول شيئاً ما

(1) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p. 26-27.

لشخص ما، إلى ما وراء المعرفة المحددة بالموضوع المطروح، أو ذات الصلة بحقيقة كنه الموضوع فحسب. ولغرض فهم ما يقال له، على المؤول أن يمتلك معلومات إضافية أكثر مما يبدو ظاهرياً في النص. سيكون من الصواب القول: إن التفسير الصحيح يطابق معنى النص المراد تفسيره أو يلائمه أو يشرحه تفصيلياً وهو النص الذي على المؤول أن يفهمه.

تلك هي المضامين الثلاثة لحقيقة أن فهم ما يقال يتطلب المشاركة وليس فقط المراقبة. وهنا تتبين مديات أهمية أن يشارك المؤول في عملية الفهم بالرغم من أهمية أن يفهم ماجوانيات الفهم، كما أسلفنا سابقاً، للخلاص من الهيمنة المخفية واللاشعورية التي أنتجت النص.

وبذلك فالمعنى المختبئ في ثنايا العلوم التأويلية - الإنسانية يحتاج لكشفه أن نعقلن أفعالنا ومعارفنا بوساطة تواصلية، لذلك يقول هابرماس: «على جميع العلوم التي توافق على تضمين مفعوليات المعنى في صلب موضوعها أن تأخذ بنظر الاعتبار التضمينات المنهجية لدور المشارك الخاص بالمؤول. ليس على المؤول أن يعطي معنى للأشياء التي يراقبها، بل عليه أن يشرح المعنى ذي الصلة للمفعوليات التي لا يمكن فهمها إلا ضمن سياق العملية التواصلية».⁽¹⁾

والحقيقة التي تعيد وتكرر نفسها في مسار العقلنة الغربية هي أن ما يقبل يجب أن يخضع للمساءلة والحوار والحاجة، لذلك نجد هابرماس يركز على الحاجة داخل العالم المعاش والذي يؤدي إلى ضبط وتوجيه الفهم بصدد الاتفاق والإجماع.

إن المتحاورين يصلون إلى نقطة تفاهم في أفق العالم المعاش، وينتج عن اعتقادات مشتركة ذات قيمة غير إشكالية، ومن هنا يحتفظ العالم المعاش بعمل أو قيمة تفسيرية عن أجيال السابقة. أي بمعنى وجود حيثيات مشتركة بين المتحاورين تسهل عملية الحوار. والحوار الفعال بالنسبة لهابرماس يكمن في مسيرة العالم المعاش وما يجب عقلنته. وهنا تمثل العقلنة جزءاً من عملية التطور الاجتماعي وضرورة بالنسبة للعالم الحر. وكما هو معتاد فإن العقلنة هي عملية تكون فيها ادعاءات الشرعية أو الصحة، والمعرضة للنقد والنقاش، لاتقبل على أساس الإيمان

(1) See: Ibid, p. 28.

والاعتقاد.⁽¹⁾ ولذلك كله يلعب الحجاج والبرهانات البيّناتية، عبر سلوك الحوار، حراكاً لعمليات الفهم كلها لدى هابرماس.

لذلك نجد هابرماس لا يقيم وزناً للتحيّزات التي تصنعها الفهوم المسبقة، بل يوجب أن تخضع للفحص، فهي برأيه أكثّة تغطي عملية الفهم وتمنعها من أن تكون موجودة أصلاً.

وعلى هذا الأساس، فإن سلطة التقاليد تكون معرضة للتساؤل الدقيق، أي لأفق التفسير والتحليل، كما تزداد الحاجة إلى تبريرات منطقية وكذلك ينمو التفريق بين الهويات الشخصية وبمجال الاستقلالية الفردية. وبالنسبة لهابرماس فإن الفعل التواصلية ضروري في عملية العقلنة؛ ولهذا فإن نظرية العالم المعاش تكون تكميلية بالنسبة لنظرية الفعل التواصلية، ويمكن اعتبار العالم المعاش معقلاً لدرجة أنه يسمح للتحاورات الموجهة بتفاهم متحقق على نحو تواصلية.⁽²⁾ إذن فالعقلنة الظاهرة في عمليات الحوار إنما تظهر في العملية ذاتها من جهة وفي أصل التشريع للتحاور - التواصلية. ولذلك فالتواصل يجد ذاته يحمل معاني العقلانية لأنه لا يهدف الاتصال الساذج، وإنما عملية كبيرة من الالتقاء بالحجاج وفض النزاع الجدلي فالاتفاق المفضي للإجماع ومن ثم التشريع الجديد، كل ذلك في حقيقته وباطنه وظاهره عمليات فهم وتفاهم وإفهام وصناعة استراتيجيات للفهم.

ونتيجة لما سبق، نصل مع هابرماس إلى تحديد سمات الموقف المثالي للكلام والذي فيه تعمل الأفعال التواصلية على الوصول إلى أرضية مشتركة من التفاهم والتي يسميها هابرماس بالتواصل غير المشبوه. والأمر هنا يتطلب قاعدتين عامتين:⁽³⁾

- (1) See: Bolton, Roger, «Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital», Paper read at meeting of **Western Regional Science Association**, San Diego, California, February 2005, (PDF), p. 14.
- (2) See: Ibid, p. 15.
- (3) See: Wilson, Doug, «The Theory of communicative action and the problem of the commons», Paper presented at the **Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property**, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept, 1991. (PDF) p. 4.

- 1- عدم وجود تلاعب في عملية التواصل.
- 2- إن كل شيء في الحوار أو عملية التواصل معرض للتساؤل عن صحته أو شرعيته.

وعلى ماسبق، فإن تأويلية هابرماس إنما تتكون من طبقتين: الأولى: هي في فهم النص أو الخطاب أو الآخر (بقوله) بوصفها نتائج لتواصل بين ذاتي في العالم الاجتماعي- العالم المعاش، وهو يؤدي مصلحة عملية للإنسان. والثانية: هي الطبقة التي تتبع خلف السابقة، وتعمل على التأويل النقدي لما أنتج أو ساهم في إنتاج الخطاب البينداتي المنطلق من التداوت في العالم المعاش، وبذلك فهي تستند على التحليل النفسي والنقد الماركسي في كشف الزيف والتشويه والادجلة، وعليه فهي تؤدي مصلحة تحررية للإنسان. ولأجل ذلك عمل هابرماس على تفكيك آلية الفهم، وأكد على طبيعة الأحكام المسبقة وتحويلها إلى صورة معتقدات، ذلك لأنها تنشأ وتصدر من عوالمنا المعاشة، وبذلك فهي تحيل إلى موروث ثقافي- تاريخي، يبني تراكمات فهمية تتحول إلى معتقد انحيازي، يقول هابرماس: «إن المعتقدات تلعب دوراً مغايراً في الوقت الذي تقوم فيه بارساء حقائقها وفق طرق متباينة، وشعارها في ذلك التمسك بالنشاط وإغفال المقالات أو الأقوال بأنواعها، وهذا ما يجعل الفاعلين، في عالم معاش معطى، خاضعين لقناعات مسبقة يتأثرون بها في حلهم وترحالهم. إنه يتوجب عليهم [...] أن يتصرفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقاً من خاصية أساسية وهي التمييز العقلي بين المعرفة والرأي، بين ماهو صحيح أو حقيقي فعلي وبين ما يبدو كذلك»⁽¹⁾، وهذا يعني أن التمييز الذي تشكله المهمة الثانية الطبقاتية (السابقة الذكر) هو الخاصية الأساسية للعمل التأويلي لديه.

(1) هابرماس، بورغن، إيتقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيل، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010، ص 60.

مقاربات ومقارنات: بمثابة خاتمة:

في جولتنا في أروقة النصوص الغداميرية والهابرماسية وجدنا مفارقات كبرى، وانقطاعات أخرى في المنطلق، والأسلوب، والغاية المنشودة، لدى كل منهما (غدامير وهابرماس) في موضوع الهرمينوطيقا وبيئتها وأدواتها وآلياتها التفاعلية والنتائج المتوخاة منها. فهناك تمايز بينهما في موضوع التراث.

لقد مثل التراث لدى غدامير مكمناً للانوجاد والحضور الدائم في مسار فهمنا الآتي ودوماً. وذلك يعني أن التقاليد المسبقة وماتتضمنه من أحكام وتحيزات إنما هي جزء من كينونتنا التي لا يمكننا أن نفارقها لأن ذلك جزء من التناقض الأدائي الذي لا يمكن تبريره.

بينما اشتغل ويشغل هابرماس على أن التراث إنما هو سلة لكل تشويه وحضور أيديولوجي وزیوف سلطوية. وفيما بين الرؤيتين بدأ الجدل. «فتأويلية غدامير وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية، إلا أن [أفكاره]... تطرح إشكالات واضحة حسب هابرماس، فإذا كانت نظريته إلى الفهم بماهو توافق للمعنى، لا غبار عليها، فذلك لأنه بالمقابل لم ينتبه إلى أن هذا التوافق قد يكون مشوهاً دون دراية منه، وهذه إشارة إلى الأيديولوجيا كمثل على الفهم المشوه... إلا أن ما يثير إنزعاج هابرماس ليس أننا نحاول استباق حقيقة امكانية أو رؤية معينة بعينها للعالم والتعود عليها، بل ما يقلقه بالفعل هو أن يصبح أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الأيديولوجيا»⁽¹⁾.

يعترض هابرماس على تصور غدامير في إمكانيات التراث وتحيزاته من جانب أنها ممكن أن تسهم في صناعة حقائق سليمة وناصعة! فهو «يقر بأهمية التحيزات في فهمنا، لكنه يتساءل ما إذا كان ينبغي لحيثيتها أن تقودنا إلى الإقرار بشرعيتها. فما يرفضه هو إعادة الضمنية تأهيل التحيزات بوصفها كذلك، كما لو حثمتها تكفي لجعلها ذلك الشيء الذي ينبغي أن نرضخ له بوصفه جزءاً من التقليد.

(1) عمر مهيل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2007، ص 170.

وبالمقابل، فإن قوة التفكير تمكننا من اقتفاء أصول فهمنا القائم واتخاذ موقف مختلف ونقدي حياله»⁽¹⁾، نعم الأحكام المسبقة مهمة، لكن هل أهميتها لاتعني أنها شرطاً ضرورياً للفهم والوصول للحقائق أو الاتفاق بشأنها أو صناعتها؟! اعتقد أن الأمر لا يمكن تصوره بهذه البساطة. لذلك نجد هابرماس قد رفض وتنافر مع ما قدمه غادامير في تمثله للتراث على أنه وعاء يختزن أفق أساس للفهم، بينما يلزم أن نفهمه، حسب هابرماس، في شكل فضاء مختزن للتشويهاات والانحرافات التي تنتجها الايديولوجيا وتسوقها وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره.⁽²⁾

وما قدمه هابرماس كبديل قد لايزيد في إمكانياته لتجاوز معضلات البنية الحالية التي يسعى لها غادامير في الموقف من التراث. لذلك وجد غادامير ماصوب سهامه نحوه في نظام هابرماس الهرمينوطيقي.

يقول غادامير: «على الرغم من أن هناك، من وجهة نظر طرف معين، إيماناً بالحوار غير المقيد، وهو نموذج هابرماس وآخرين كثر ممن يتبعون شعار التنوير القلبي: القضاء على الأحكام المسبقة المهجورة والتغلب على الامتيازات الاجتماعية من خلال الفكر والتأمل. وفي هذا السياق يكون هابرماس الافتراض الرئيس عن "اتفاق مضاد للواقع". أما من جهتي فهناك، على العكس، نزعة شكية في المغالاة الخيالية في تقدير العقل مقارنة بالعواطف التي تحفز العقل الإنساني»⁽³⁾، أي أن تصورات هابرماس في الحوار غير المشروط والذي يقطع تماماً مع الأحكام المسبقة لأنها زائفة ومزيفة في الأغلب، فيجب أن نركنها بعيداً عن عمليات التواصل ومضامينها العقلانية نحو الفهم. فالهرمينوطيقا حسب غادامير تهدف جاهدة «الاعتراف بالغيرية كما هي، والآخر كآخر، وأثر الفن كتصادم، والقطيعة كقطيعة، والمفهوم كما هو؛ ولكن هل يبالغ في التسليم بالتفاهم والاتفاق؟ هذا هو العتاب الذي وجهه إلي هابرماس بطرحه لظاهرة التفاهم المتلبس

(1) هار، ألن، النظرية النقدية، ص 211.

(2) See: Habermas, *connaissance et Interet*, p.p 270-271.

نقلاً عن: هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010، ص 236.

(3) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 720.

الذي يحول الاتفاق إلى مجرد وهم وخداع، وربما إلى ممارسة تمويهية»⁽¹⁾، أي لاتعطي الأمور -الموضوعات غير صورتها الواقعة وليس صيغتها المفروضة ولا صورتها المارقة على الأصول التاريخية والتراثية.

ولذلك وجدنا غادامير يحاول تقوية ترسانته في الرد على هجمات هابرماس منتقداً إياه في إمكانات الحوار بلا أيديولوجيا أو بصورة مثالية مخاطباً هابرماس بقوله: «انك تتصرف كما لو أن الفهم والحوار غير ممكنين البتة، بسبب التفاوت بين الطبقات، والحق»⁽²⁾. وذلك يقودنا إلى أن نسلم بالتناقض الداخلي لمقولة الحوار المثالي. لأن الواقع تفاوتٍ لا يمكنه تقبل تلك الفرضية والمقولة الترانستدالية. ومن جهة أخرى لا إتيقا للحوار دونما البعد المتعالي في الفرضيات التي سطرها هابرماس. إلا أن هابرماس يركن إلى النقد في ديمومة وضمانة ممارساته ونظرياته في الممارسة الفهمية، «فقد انتقد هابرماس نظرة التأويلية القارة إلى التحيز والتقليد. ورأى أن لكل من العلم والتأمل قدرة على خرق التحيز والتقليد بطريقة لا تتيحها أعمال غادامير»⁽³⁾.

إذن، فمهمة الهرمينوطيقا هي مهمة وساطة لدى هابرماس، بل ومهمة ضمنية ولا تتخذ عالميتها كما مع غادامير على أنها الغاية أو الهدف المطلوب تشاركياً أو موقفياً من الآخر والتراث، لذلك يحاول هابرماس التأكيد والتركيز والتحليل والإعادة في الإنتاج للخطاب والياته وكشف المحتبئ خلفه، بينما مع غادامير المهم هو كيف صنع ذلك الفهم، ودراسة ذلك الذي أنتج ونحن فيه!، وعليه ينفي غادامير «الحدود التي فرضها هابرماس على قدرة التأويل على عرض العوامل الأيديولوجية وتحليلها، إذ إنه يرى أن هابرماس يقصر بطريقة غير شرعية حقل الفهم التأويلي في الحقيقة المنطوقة، في حين أن التأويل يأخذ في حسابه الآراء المسبقة والأحكام، بمعنى أنه لايهتم بالآراء التي قد يفصح عنها فرد معين أو مجتمع من المجتمعات، ولكنه يهتم أيضاً بالمعتقدات والتوقعات التي تصاحب هذه

(1) غادامير، فلسفة التأويل، ص 200.

(2) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص 169.

(3) هار، ألن، النظرية النقدية، ص 207-208.

الآراء»⁽¹⁾، وتطورت الاتهامات المتبادلة بالطوباوية لهابرماس من غدامير، والمحافظة لغدامير من هابرماس. مما حدا بنا إلى أن نتصور الأمر وكأننا أمام خطابين أحدهما أقصى اليمين والآخر أقصى اليسار بدلا لتيهما الثقافية- السياسية. حتى وصل الأمر بهابرماس إلى تبسيط عمل غدامير وتفريغه من أي بعد نقدي. فرد الأخير على الإشكال الذي يمكن اختزاله بما تقدم في كون الموقف من التراث ليس نقدياً كفاية لديه بقوله: «النقد موجود في كل فكر حقيقي؛ ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف المساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكن»⁽²⁾. وأجديني اتفاق مع مقاله ريكور في دمجته للنقد بالتواصل أو في حاجته له، يقول: «أنا لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لدينا تجربة تواصل»⁽³⁾.

كما قدم كل من غدامير وهابرماس رؤى متفارقة في طبيعة التحليل النفسي، وشكّلت تقدماتهم، تلك، مناظرة في قابلية التحليل النفسي على المساهمة في الفهم والاتفاق!

لذلك رفض غدامير ماجاء به التحليل النفسي وإعماله على الهرمينوطيقا بقوله: «إننا لانشغل بالناس في الكشف عن أوهان الآخر قصد تبيان أننا على حق إطلاقاً، وإنما أن خطابه يصبح منيراً وواضحاً نوعاً ما. يبدو لي أن هذا الموقف هام وأساس لكل فهم»⁽⁴⁾ وعليه فالتأويل حسب منظور التحليل النفسي لا يطمح إلى تبيان وتوضيح ما يقال، وما يصدر عن المشارك، بل في مالا يقوله أو يعبر عنه، لأنه يهتم بما يقبع في الجوانبات اللاشعورية، أي ما لا يعترف به الإنسان ظاهراً أو ما لا يريد له أن يظهر بالتعبير⁽⁵⁾، بينما الهرمينوطيقا مع غدامير تهدف لكشف

(1) عمر مهيل، من النسق إلى الذات، ص 172.

(2) فيليب فروجييه وحاك لوريدير، «هانز جورج غدامير وسلطة الفلسفة»، ص 168.

(3) ريكور، بول، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002، ص 324.

(4) غدامير، فلسفة التأويل، ص 187.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 188.

مرافقات العمل الفهمي، وإن كان لابد من جوانبات تعمل عليها فهي شعورية مسموحة الإخراج والإظهار، وإن كانت تسكن في ماهو تحت، فهي مايشكل، فعلاً، القول والخطاب أو الآخر لفهمه، وليس مايفترض أو عكس ظاهري أو يعود لجدور دوماً ماتوصف باللاعقلانية؛ وفي ذلك، حقاً، إشكال دائم على النهج التحليلننفسى.

كما اعترض غادامير على قوة التحليل النفسى النظرية التى يعول عليها هابرماس فى التحرر والتخليص للإنسان المستلب والمقيد، فيقول: «لفتُ نظر هابرماس إلى أن مثال الحوار التحليلننفسى الذى يريد تطبيقه على علم الاجتماع غير مقبول فى الوقائع، لأن هذا الحوار يفترض أن يضع المريض ثقته فى الطبيب. لكن لوجود لعالم اجتماع يسلم إليه مجتمع، ضل وجهته، أمره، وإذا ماوجد لن يكون هناك مجتمع يسلم أمره إليه. لكن يبدو أن هابرماس لم يشأ فهم هذا الفرق بين الاختصاصى والعقل السياسى»⁽¹⁾، بذلك يعود غادامير إلى الثغرة نفسها- ثغرة الطوباوية الهابرماسية. وحتى الحوار نفسه الذى يؤسس عليه هابرماس فى أطروحته فى الفعل التواصلى عبر الحجاج، إنما هو يقتضى بطبعه الإحالة لفهوم مسبقة كما فى ما أملكه أنا والآخر فى الحجج، وإلا إن كنا بلا تلك الفهوم لما حصل الحجاج أصلاً لأننا متفقون أصلاً!!، حتى إن غادامير قد صرح: إن «المحاجة أو الحوار يتضمن الركون لفهومات مسبقة»⁽²⁾.

ويمكن أن نحول بدورنا كل ماسبق من التضادات المعرفية بينهما إلى أصول المرجعيات الابستمية لكل منهما، فهابرماس مثلاً يستعيد مجموعة فلسفية ولغوية واجتماعية، فى تنظيره، وتطويره لها، فى الفهم. وهذه الثيمة السوسيو فلسفية تمثل بجزء مهم منها فلاسفة الارتياب: ماركس ونيتشه وفرويد. فكلهم يحضرون فى صياغة السؤال الهابرماسى نحو الفهم: فى تشكل الوعي وزيفه ودور الحياة المعاشة فى ذلك، أو فى تتبع وفحص جواب الأصل فى الأخلاق والأحكام المسبقة، أو فى

(1) فيليب فروجيه وحاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص 167.

(2) بنظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 370.

أن هنالك محركات سلوك وفهم تختفي وراء ظواهر شعورنا. أما غادامير فمرجعيتيه الأولى والأهم دوماً هي هايدغر، وفي موضوع بحثنا هي مرجعيتيه في تحويل مسار الهرمينوطيقا إلى درب في الانطولوجيا.

بينما وفي الجانب الآخر، من الرؤى السابقة - في الاختلاف بينهما -، نجد نوعاً من الاتفاق بين غادامير وهابرماس:

1- عالمية التأويل لدى الأول لا تبحث عن «عن ذرية اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية، وإنما هي محتوياتها "البراجماتيكية"، ومضامينها "التواصلية"»⁽¹⁾، وذلك هو شأن الثاني (هابرماس).

2- كلاهما يعد محطة في تاريخ النقد لمقومات القول الغربي في الحقيقة وصنعها واعتمادها.

3- كما ونلاحظ الشراكة بوجوه منها ما يتقبله هابرماس من نتائج الهرمينوطيقا الغاداميرية في كونها تعمل على مناهضة الوضعية، بشأن ماتراه الأخيرة من سلطة للعلم أو الصيغة العلمية وكأنها المعرفة الحقة والواحدة.

4- كما أن المنعطف اللغوي هو طبيعة عمليتهما.

5- وكليهما أكد على فاعلية الحوار في كشف أو إنتاج الحقيقة.

6- ويمكن أن نتصور الدائرة أو الحلقة الهرمينوطيقية الغاداميرية حاضرة لدى هابرماس أيضاً في تصوره عن التواصل وإمكانية التفاعل دونما شرط مسبق، بينما نحن نحتاج ذلك التفاعل لفهم معنى الفعل التواصل، فالدائرة التواصلية هي ماينتج عن عدم إمكانية فهمنا لآلية التواصل دونما معرفة موضوعات التواصل والاشتراك من جهة ثالثة في التواصل، وكل ذلك بحاجة إلى تشريع والتشريع بحاجة للتواصل، وهكذا حلقات تعيد البداية والنهاية إلى إرجاء محير.

(1) مقدمة محمد شوقي الزين لـ: غادامير، فلسفة التأويل، ص 27.

الفصل الخامس

نقد التقاليد وسياسات الذاكرة: نقد حنّه آرنت لنسيان الفعل الإنسانيّ في البنية الغربيّة

حنّه آرنت، سيرة نشطة لامرأة استثنائية.

تمثل محطة الكتاب مع حنّه آرنت كشفاً عن المخبي والمخفي من النسيان والاقالة في التفكير السياسيّ الغربيّ، وبعد أن عرجنا على النقد الثقافيّ والنقد المعرفيّ والمفهوميّ، فإننا مع آرنت نقف بدقة محددة قبالة المسكوت عنه في أرشيفات العقل الغربيّ وذلك هو نسيان فاعليتنا السياسيّة بسبب الويلات التي انتجتها الحداثة السياسيّة وما رافقها من أدوات عنف وتشويه.

تمهت آرنت مع مشروعها تطبيقاً وتمثيلاً، فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعليّة السياسيّة، والناقدة القادرة على استعادة ما نسي من الإنسان وحيرواته، على أقله في مستويات فضح الضياع الذي أنتجه العصر الحديث، ولا سيّما نتاجاته المهلكة في السبيل السياسي (من التوتاليتارية وهيمنة البروباغندا، واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلى غياب الفعل)، الذي لم يستطع الانفكاك من متاهات الاقمار لمعنى الإنسانية.

ولدت حنّه آرنت في 15- أكتوبر عام 1906 في هانوفر- بالمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالأدب والمعرفة. فقدت والدها في مطلع حياتها حيث لم تتجاوز عقدها الأول، ولذلك كان للأمم الدور الأساس في تنشئتها، فتحصلت على ثقافتها من أمها، ورافقها وصف اليسارية، بسبب تلك المكتسبات عن الأم. وأطلعت

على التطورات السياسية في ألمانيا، بما في ذلك ما يتعلق بالزمرة السبارتاكوسية للحزب الاشتراكي الديمقراطي، التي مثلت جماعة شيوعية ظهرت في ألمانيا 1918 بزعامة روزا لكسمبورغ Rosa Luxemburg تلك المجموعة التي وصفت بأنها حركة يسارية ضد الحزب الحاكم الذي انشقت منه لإتهامها له باليمينية.⁽¹⁾

درست آرنست الفلسفة في جامعة ماربورغ، وذلك تحت إشراف هايدغر، وإرتبطا بعلاقة عاطفية، وانعكس فيما بعد تأثير هايدغر على آرنست في جوانب عدة منها: استعادتها الإرث اليوناني ولا سيما في أصول المفاهيم وإشتقاقها ودلالاتها، وكذلك في تمجيدها لحياة اليونان أصلاً. لجأت لكارل ياسبرز لتنجز أطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان: "مفهوم الحب لدى أوغسطين" (The Concept of love in Augustine) في عام 1929. تلك الرسالة التي سترافقها في رحلتها وهجرتها من بلد لآخر بنسختها الألمانية. بعد بوصول النازية لسدة الحكم الألماني 1933، وبعد اعتقالها ثم إطلاق سراحها (يقال: إن ذلك الأمر تم بتدخل هايدغر لدى السلطات النازية، لقربه من النظام حينها) اضطرت حثه آرنست لمغادرة ألمانيا، وبداية حياة دامت أكثر من ثماني عشرة سنة مثلت تجربة للشخص الذي لا وطن له ولا هوية أو جنسية. انتقلت في أولى مراحلها إلى باريس والتقت فيها بوالتر بنيامين، وجون بول سارتر، وألبير كامو، وريمون أرون؛ واستطاع النازي أن يدخل فرنسا ويحتلها، وحينها سيقط آرنست إلى محتشد اليهود "غورس" إلا أنها تمكنت من الهرب، فانتقلت إلى منفى جديد هو الولايات المتحدة الأمريكية بعد مساعدة أدورنو لدخولها في عام 1941، وقد تمكنت فيها وبعد مرور عشر سنوات من أن تكتسب الجنسية، وأن تصبح مواطنة أمريكية.⁽²⁾

(1) ينظر: ليشته، جون، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى ما بعد الحدائث، ترجمة فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008 ص 368.

(2) ينظر: ألومان، سليفان، «التفكير في الشمولية، فلسفة الشمولية: عن كتاب حثه آرنست: أصول الشمولية» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، جان فرانسوا دورتيي (تحرير)، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وإعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت والجزائر والامارات، 2008، ص 239-240.

ورسخت آرنت نفسها كمواطنة أمريكية في نيويورك واستمرت بالتدريس والكتابة إلى أن توفيت فيها عام 1975.

تركت آرنت آثاراً حمة من المؤلفات، منها:

- 1- الحب عند القديس أوغسطين.
- 2- أسس التوتاليتارية. (معاداة السامية، الإمبريالية، النظام الشمولي).
- 3- راحيل فارنهاغن: سيرة حياة امرأة يهودية من القرن التاسع عشر.
- 4- مقالات في الفهم.
- 5- الوضع الإنساني.
- 6- بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السياسي.
- 7- رجال في العصور المظلمة.
- 8- ما السياسة؟
- 9- من الكذب إلى العنف.
- 10- آيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر.
- 11- أزمتا الجمهورية. (الكذب في السياسة، وفي العنف، وفي العصيان المدني، أفكار في السياسة والثورة).
- 12- في الثورة.
- 13- حياة الفكر (حياة العقل).
- 14- محاضرات في الفلسفة السياسية لدى كانط.
- 15- كتابات يهودية.
- 16- المسؤولية والحكم. (مجموعة محاضرات محررة).
- 17- وعود السياسة (مجموعة محاضرات محررة).
- 18- تأملات في الأدب والثقافة (مشترك).

كانت آرنت، حقاً، امرأة فريدة ومتميزة واستثنائية في إصرارها وقوة عزيمتها في أن تنتشل نفسها من كبوات الزمن التي رافقتها منذ صغرها في العائلة، وفي الزواج، وفي الحب، وفي المعرفة، وفي الهوية، وفي الهجرة، وفي المطاردة، وفي ترسيخ الجذر من جديد، وفي أن تكتب وتبدع رغم كل ذلك؛ واستثنائيتها هذه توجت

بمنحزها الفكري النقديّ الكبير والمراجعاتيّ الجذريّ للتقليد السياسيّ الغربيّ. فقد كانت تلك الثورة التي أعلمتنا بشروطها فكانت البدء من جديد على الدوام إنَّها اللامتوقع الدائم. إنَّها حتّه آرنت.

نوستولوجيا نحو أرسطو:

في تفصيلات الحياة الإنسانيّة:

من التأمل إلى الممارسة وتحديد المزاولة.

لا يمكن أن نفهم آرنت دوناً معرفة مجال اشتغالها الأساسي أو إهتمامها الأصلي. وندعي أننا قد مسكنا تلك الثيمة. إنَّها شبكة التصنيف للحياة الإنسانيّة وأوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنَّها تستدعي في كل ذلك بعداً تراثياً يعود بجذره للفكر الارسطي في تصنيف الحياة إلى ما يقابل النظر أو التجريد وما يقابل العمليّة أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظريّة في السياسة؛ لا ندعي جدّها بكل تفرعاتها، لأنَّ فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة - المدينة اليونانيّة Polis. تنشطر الحياة، كما قرأها أرسطو⁽¹⁾ بصورة وكررتها آرنت بشيء من التغيير الطفيف، إلى جانبيين هما:⁽²⁾

1- الحياة التأملية أو التفكيرية (حياة النظر) Vita Contemplativa

تتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تنشغل بتأمل الوجود وما هو دائم أو أبدي.

2- الحياة النشطة أو (حياة العمل - بمعناه العام) Vita Activa وتمثل

الحياة الفعلية التي تتعلق بما نزاولة وما نمارسه مع الأشياء والآخرين. والانفصال الحاصل بينهما حسب افلاطون وأرسطو أيضاً، لا تعتمد فيه آرنت قولاً، بل أنَّها تجد أنَّ مهمة الفكر أنْ يخترق عالم الممارسة في التطبيقات

(1) ينظر: أرسطو، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص 354 و ص 358.

(2) See: Arendt, Hannah, *The Human condition*, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p. 16.

السَّيَاسِيَّةُ والأَخْلَاقِيَّةُ، ولا معنى اليوم للفكر إنْ انزوى خارجها، فلا طائل منه حينها. وحينما توكل إليه مهام التحرر والتفعيل والعقلنة فإنْ ذلك لا يجعله مقبولاَ إلاَّ إنْ تخلى عن انعزاله. فلا الفكر من أجل الفكر مقبول، كما لو نفكر بلا عمل، ولا الممارسة بلا فكر بمقبولة، كأن نفعل بلا تفكير.

وتؤكد آرنست على أن التفكير ليس حال دهشة مطلقة وعزلة لا آخر معها، بل أنه حال امتلاء بالتواجد مع الآخرين وهو يحمل خاصيتين:

- التأمليّة: والتي يتمثل التفكير فيها بأثّة انطواء أو انعكاس الأناس على نفسه.

- الثنائيّة التداويّة: والتي بوساطتها يتحقق الحوار بين وعين، وذلك يؤكد الحاجة إلى الآخر فالفكر بالأساس حوار: داخلي تارة وخارجي تارة أخرى.⁽¹⁾

وما يهمنا حسب آرنست هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع الإنساني وأنشطته، فهي تنقسم إلى الكدح⁽²⁾ والعمل والفعل، ذلك التمييز الذي يهدف إلى تحديد نشاطات الإنسان وما يقاها من أوضاع بشرية وما ينتج عنها. تقصد آرنست من الكدح Labor: كل نشاط يتوافق مع العمليّات البيولوجيّة أو ما يتطلبه الجسد الإنسانيّ من عمليّات النمو والتمثيل الغذائيّ، والهيم الأساس فيه هو الاستهلاك لدعم الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الإنسانيّ المنهمك في الحياة نفسها لاغير.

أما العمل Work، فيمثل: النشاط اللاطبيعيّ، أو لنقل الصناعيّ في الوجود الإنسانيّ. فهو يوفر عالماً من الأشياء المصطنعة، وهو ذو أمد طويل نسبياً في

(1) ينظر: منيرة الحنزولي، مسألة الحرية عند حّا آرنست، رسالة ماجستير تقدمت بها لقسم الفلسفة في كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، 2007، ص 60.

(2) اخترنا تعريب Labor إلى الكدح لأنه في اللّغة العربيّة اقرب دلالة إلى الـ "من أجل الذات"، وعربنا Work إلى عمل، لأنه الاقرب عربياً إلى العمل خارجاً في عالم الوسائط أو الغايات الخارجيّة. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 9-10، دار صادر، بيروت، ط 5، 2205، ص 283 (فيما يخص العمل) وج 13-14، ص 31 (فيما يخص الكدح).

الإستهلاك، إذ يقدم أدواتاً لتبقى فترة أطول وغير ملتصقة بالفناء مباشرة كما مع مطلب الكدح. والنشاط هذا يقابل وضعاً إنسانياً متعلقاً بشؤون الحياة الدنيوية في العالم الذي نصنعه.

ويشير النشاط الثالث وهو الفعل **Action** إلى: الفاعلية الوحيدة، التي من شأنها أن تذهب مباشرة إلى ما بين الأشخاص، أو في العالم ما بين الإنساني، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الأشياء والمواد كما في الكدح أو العمل.⁽¹⁾ وفي هذا التمييز مقارنة مما قدمه أرسطو في ما يقابل الكدح بوصفه ما يخص الشؤون الحياتية الخاصة لمطلب الحياة الأسرية بصفة العبد، وما يقابل العمل في طبقة العمال وما يمارسوه من حرف بوساطة أيديهم لخلق أدوات في عالمنا، والفعل **Action** هو صفة الأحرار الذين أذنت لهم وخُصصت الممارسة السياسية في فضائها العام.⁽²⁾

وما يميز الكدح عن العمل أكثر هو أن الأول يقوم على استهلاك ما يكدح من أجله مباشرة، فالإستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ بينما العمل يصنع أثراً أكثر دواماً بهيئة صناعية لوسائل تشكل عالم من الأشياء خارج عن ذاتنا لكننا نعيشه. وعلى ذلك وصفت آرت الكدح بأنه ما يتعلق بأجسادنا،⁽³⁾ بينما العمل هو ما يتعلق بأيدينا. في إشارة إلى الحيوانية والطبيعية في الأول، واللاطبيعية والصناعية-البشرية في الثاني.

هنا يظهر تصنيف آخر للوضع الإنساني الخاص بهما وهو الكادح الحيواني **Animal Laborans** والصانع الإنساني **Homo Faber**، تلك الأوضاع التي تبين ماهية الإنسان وموقعيته في سلم التصنيف الآرني. ويعني الكادح الحيواني هو من لا يعمل بحرية، ويكون مدفوعاً باحتياجات جسده وساعياً إلى ضرورات الحياة لضمائها، والصانع الإنساني سيكون هم أن يستعمل يديه ووسائله لغرض صنع أشياء في عالمنا تُكوّن وسائل وغايات أخرى.⁽⁴⁾

(1) See: Arendt, Hannah, *The Human condition*, p. 7.

(2) See: Ibid, p. 13.

(3) See: Ibid, p. 79.

(4) See: Ibid, p. 118.

يبقى الفعل هو ما يمارس خارج هذه الانهماكات في الحياة وصنعها، فهو لا يتعلق بماديات العالم وأشياءه وإنما بالأشخاص الذين يسكنون هذا العالم. إنَّه ما يتعلق بالانوجاد مع الآخر والتفاعل معه. إنَّه الحرية، وهي بدورها السلطة.⁽¹⁾ وذلك الانوجاد تعدديّ بطبيعته لأنَّ الآخر في دوام الوجود لتحقيق معنى الفعل، وذلك الفعل مع الآخر لا يمكن أن يتم أو أن تتحقق ماهيته أصلاً دونما القول، فالفعل والقول كلاهما يشكلان الشرط الأساسي للنشاط السياسي، وذلك يقوم بدوره على مبدأي المساواة والتمييز. فإن لم يكونوا متساويين فإنَّهم لا يستطيعوا فهم بعضهم البعض، وإن لم يكونوا متميزين فإنَّهم لا يمكنهم أن يعبروا عما هم، وكيف يرغبوا أن يكونوا. إنَّهم بحاجة للفعل والقول ليفهموا أنفسهم والآخرين، فالإشارات والأصوات إنَّما هي أدوات لتحقيق ذواتهم وما يكفيهم لحاجاتهم عبر تلك الأفعال والأقوال. إنَّها اظهار لما هم عليه، في إجابة على سؤال من أنتم؟⁽²⁾

وتقترن المساواة في التفكير الإغريقيّ بشكل وثيق مع الحرية، حرية التعبير والتفكير والتصرف. إلا أن وجود الحرية غير كافٍ للديمقراطية بشكل فعّال، إذ يلزم على المواطنين أن يكونوا فعّالين في استعمالهم الحرية، وذلك عبر قوة إرادتهم، وهو ما يتجلى في نقاشاتهم العمومية في الساحات والأماكن والفضاءات العامة (Agora) وبذلك فالمواطنون الأثينيون يكونوا مرتبطين كمشاركين سياسيين بمبدأ المساواة، والذي يعتمد بدوره على حرية الفعل أساساً.⁽³⁾ وتلك الصفات تلتصق بحالة السياسة في المدينة Polis التي تكشف عن اختباء وخفية الذات لتضعها بين أيدي الآخرين (ظاهرة) في أمل التشارك والتداوت لغرض تحصيل السعادة بتحقيق فضائل الاجتماع السياسي الممكنة.

ويأخذ الاجتماعيّ معنى أخص مثل ما تتصوره آرنت بما يجب أن يكون حميمياً، «فكلما ألغى المجتمع الحديث الاختلاف بين ما هو خصوصي وما هو

(1) See: Ibid, p. 9.

(2) See: Ibid, p. 175-176.

(3) ينظر: هير، ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، ط1، دار الساقى ومركز البابطين للترجمة، بيروت والكويت، 2007، ص 44-45.

عموميّ، بين ما لا يمكنه التفتح إلا في الظل وما يقتضي الظهور أمام الجميع تحت الأضواء الساطعة للعالم العموميّ، أو بصيغة أخرى، كلما وضع المجتمع بين ما هو عموميّ وما هو خصوصيّ دائرة اجتماعيّة يتحول فيها هذا إلى ذاك والعكس»⁽¹⁾، إذ تميز آرنت بين السّياسي والاجتماعيّ في جعل الأول دليلاً على النشاط الإنسانيّ العلنيّ، والتعدديّة وعالم اللامتوقع الحرّ؛ بينما الاجتماعيّ هو عالم الحاجة إلى الكسب والمعيشة والإطعام وتوفير المون، فهو عالم ضرورة.⁽²⁾ أي أن ما هو اجتماعيّ يأخذ ذلك الضروريّ بصورة الإبقاء في حيّز "الخاص"، وقد أنتج العصر الحديث خرقاً لهذا الفهم فحصلت أزمة ابتلاع السّياسي/العام من خلال الخاص، وذلك بميمنة الإقتصاديّ الذي هو مكن تدبير عائليّ إلى الحالة البشريّة العامة التي تسبح في فضاء الحرية والتفاعل. وفي هذا التصور «لا تتعد آرنت، كثيراً، عن التصور الكانطيّ؛ فهي تمنح للفعل قيمة أدائيّة Praxis شبيهة بالفنون التنفيذية من عزف ورقص وعرض، فليس غريباً إذا كانت ترى في التراجيديا الإغريقيّة الصورة المثلى في وصف السّياسة، لأنّ جوانب المسرح والعرض الفنيّ تليق بشكل وافٍ بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية»⁽³⁾. بل أنّها فهمتّ الحس المشترك الكانطيّ بوصفه دلالة على الإجماع السّياسيّ؛ وتنطلق من تأويل لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم"، والذي يتعلق بالحكم الجماليّ والغائيّ، ورأت آرنت أن قدر تعلق ملكة الحكم بالجزئيّ الذي أما يكون طبيعياً أو حدثاً تاريخياً، يجعلنا نفهم هذه الملكة سياسياً لأنّها تعالج ما هو اجتماعيّ بجزئيته هذه، كما أنّها قد رأت في عمل كانط هذا، المعالجة الحقيقيّة للقدر السّياسيّ للأنوار، لأنّه يعمل على كشف براجمية

(1) آرنت، حتّه، «أزمة التربية»، ترجمة حماني اقللي وعز الدين الخطابي، مجلة الازمنة الحديثّة، العدد 3-4، المغرب، اكتوبر 2011، ص 14.

(2) See: Yakira, Elhanan, «Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure», *Israel Studies*, Volume 11, Number 3, Fall 2006, p. 38.

(3) محمد شوقي الزين، «هل الفعل السّياسي هو أرقى أشكال «البراكسيس»؟: تأملات في النظريّة السّياسيّة لدى حتّه آرنت»، ضمن كتاب: الفلسفة السّياسيّة المعاصرة من الشموليّات إلى السرديات الصغرى، علي عبود المحمداوي (إشراف)، ومحمد شوقي الزين واسماعيل مهنانة (مراجعة) ابن الندم والروافد الثقافيّة، ط1، بيروت ووهـران، 2012، ص 177.

التحرر والتخلص من أشكال الوصايا والقصور، وهذا المجهود النقدي يمتد ليصل إلى كل مجالات حياتنا بما تحتويه من مضامين سياسية.⁽¹⁾

وفي عودة لفكرة تضمن الأفعال نوعاً من الفذلكة أو البراعة، وذلك ما يتعلق بالفن، نردف هذه الفكر بتأييد عبر روحية الإبداع التي يتضمنها الفن، لذلك نجد تعريف السياسة بوصفها فناً، لاعلماً، وليس المقصود هنا أنها عملاً فنياً، كما يتوهم مع المعنى الحرفي للكلمة، وإنما هو قول يحمل على المجاز، أي على البعد الإنساني الإبداعي ومستوى الفعل المنتج في أفق الحرية. والمؤسس بالتالي لمعنى الدولة.⁽²⁾

وثمة تصور للفعل الذي تقصده آرنست يأخذ شكل هجنة بين السياسة والفن: فتصور آرنست للفضاء العام هو أشبه بفكرة المسرح؛ الذي يعنى بالتطلع إلى الجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الأقوال والأفعال الممارسة أمامهم، وغياب ذلك الوضوح أو تلك الإنارة للفعل هي هدف وواقع الحياة في الأنظمة الشمولية، (سنعرج عليها لاحقاً في البحث)، ذلك الغياب الذي سببه انعدام ذلك التواصل بل وانتفاء معنى المجتمع أيضاً.⁽³⁾ ولذلك نجد ريكور يفهم محاولة آرنست بأنها: رهان لاستخراج تصور للسياسة بميثية نظرية في الحكم الذوقي- الفني، وذلك أجدى من ربطها بنظرية في الحكم الغائي بوساطة فلسفة في التاريخ،⁽⁴⁾ ولذلك فهي قد استطاعت أن تشكك، وبصورة مشروعة، في امكانية حجب السياسي من طرف الاجتماعي بشكله البسيط في فلسفة التاريخ وحتميتها،

(1) ينظر: عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، تصدير عبد العزيز العياد، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2009، ص 103-104.

(2) See: Arendt, Hannah, «What Is Freedom?», in: The Portable Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Peter Baehr, Penguin books, 2000, p. 446.

(3) See: S.Nelson, John, «Politics and Truth: Arendt's Problematic» *American Journal of Political science*, Vol.22, No.2,(May, 1978), p. 290.

(4) ينظر: ريكور، بول، العادل، ج1، تعريب محمد البحري ومنيرة بن مصطفى والطيب رجب ومنير كشو، تنسيق فتحى التريكي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص 187.

والتي يتصورها ريكور تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصدياً باتجاه المستقبل للإنسانية.⁽¹⁾ وخطر الاحتكام لفلسفة التاريخ عوضاً عن نظرية في السياسة كما في الـ Polis إنما هو أن الأولى لا تنظر للمواطنين كأشخاص متميزين ومنفردين، ككل للجنس البشري.⁽²⁾ ونحن نعي أن مسألة التحكم أو القول بمسار حتمي لتاريخ الإنسانية إنما هو نوع من تصورات عالم الضرورة، وقتل الحرية. بينما المطلوب هو كيف المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك الضروري لعالمها، والتعامل مع التعدد فيها، ذلك الذي يقتضي الاعتراف بفردانية البشر فيها وأهمية تفاعلهم.

ثمة تطور مهم وخطير في الآن نفسه، وهو يحمل نقيضين:⁽³⁾

- الأول، في الاعتراف بأن الدائرة الاجتماعية ضرورية وأمر مطلوب ومرغوب به، وذلك بالقدر الذي يسمح للأفراد أن يطوروا فروقهم أو تميزاتهم وفرداتهم. وذلك بتأكيد شخصياتهم.

- الثاني، أن هنالك دماراً سيلحقه هذا التطور للدائرة الاجتماعية، وهو يكشف نفسه بالتدخل في دائرة النشاط العام.

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنت أن تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السياسي والجمال العام، فهما لم يكونا مبادئ أصيلة في الطبع الإنساني مع دولة المدينة، وإنما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إلى عكسه مع العصر الحديث إذ يقرر أن الحرية والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي التي خلقت التفاوت والقيود، ولذلك أصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر وإعادة الأمور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها.⁽⁴⁾ ولذلك

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 190.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 190.

(3) ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حتة آرنت: الحنين المهيني والمجتمع الصناعي» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، انطوني دي كرسيني وكينيث مينوج (تحرير)، ترجمة وتقدم نصار عبد الله، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 226.

(4) ينظر: آرنت، حتة، في الثورة، ص 41-42.

ستمثّل الثورة وجهاً آخراً لفهم الفعل الإنسانيّ لأنّ ماهيته تجرّ معها كلّ معاني البدء من جديد والولادة والإبداع والخلق الحرّ والجدّة.

تقول آرنّت: «إنّ قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنّاً سياسيّاً؛ وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر، وأنّ يفعل معهم بشكل متناسق، وأنّ يتوصّل إلّى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبداً أن تتسلّل إلّى عقله... لو أنّه لم يتمتّع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»⁽¹⁾.

وبذلك فالفعل يأخذ، وبتعددية الأفراد كهيئة للتفاعل، هيئة نقد لكل أشكال القسر التي يتضمنها معنى هيمنة طرف من الناس على الآخرين بشكل الحكم.

بقي لاكمال النسج الآرنّيّ أن نبين الاختلاف بين عالم الفعل وعالم الكدح والعمل، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما أسلفنا، وعالم الكدح والعمل هو عالم الضرورة لأنّه محكوم كما ضمناً أنفاً بالمطلب الاستهلاكيّ والانتاجيّ الذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات للديمومة الحياة وصناعة أدواتها والفوز بمادياتها. لذلك يسمّى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكدح والعمل بالمزاولة poiesis. والفرق بينهما أساسه الضرورة والتخلص منها. الفعل كما نريد أو القول كما ينبغي مع الممارسة؛ والسبب الأكثر وثوقاً مع المزاولة⁽²⁾.

ولما تنتج هذه المقولات من أزمات بسبب بنيتها الداخلية كما مع الكدح والعمل، أو بسبب انحرافها وعدم ضبطها وذلك بسبب خارجيّ يعود للمأسسة، تقرّ آرنّت بضرورة وجود ملكتين تحاول إعادة التوازن للخروقات وتخرج الإنسان من تحولاته نحو عالم الضرورة والقسر؛ وهما:

1- ملكة الصفع: وفيها نجد آرنّت تقول: «لو لا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلّى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه

(1) آرنّت، حتّه، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 74.

(2) See: Hannah Arendt, *The Human condition*, p. 195.

وآثاره، تماماً مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحرية، عن إيقاف صنيعه أو التحكم فيه»⁽¹⁾.

2- ملكة الوفاء بالوعد: وفي هذه الملكة نجدتها تقول: "لو لا التزامنا بالوفاء بالوعد ولكننا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا ولكتب علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد، ويفرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يدها إلا النور الذي ينشره حضور الآخرين في المجال العمومي".⁽²⁾

ومن تنسيق ماسبق وتأطير هذه الملكات والحقول النشاطية للإنسان، نجد آرتت تحدد ثلاثة تعبيرات خالفت ونقضت تقاليد التراث الغربي السياسي الآنف، وهي⁽³⁾:

- 1- تعبير الفعل Action بوصفه بداية بالجديد "الابتداء"، كما مع الإغريق.
- 2- التعبير التأسيسي بوصفه نتاجاً لذلك الفعل، كما جاء مع الرومان.
- 3- التعبير المسيحي عن الفعل والمسامحة (الصفح) وهو يرتبط بلزوم المعرفة بأننا كلما قمنا بالفعل فإننا يجب أن نكون مستعدين للمسامحة. والوفاء بالوعد. وهذه التشكيلة التجديدية التأسيسية التسامحية - الوفاية هي ماهية الفعل السياسي الذي تبني آرتت عليه كل آمالها في استعادة كنز السلطة المفقود.

وكان آرتت بذلك إنما تريد أن تعيد عنصر التاريخية لمفهوم النشاط، وهذا العنصر يتضمن عدم اليقين في الشؤون الإنسانية، والتمثلات التي تؤدي داخل التفاعل السياسي، والوظيفة الخلاقة لأفعال الكلام كالصفح والوعد والوفاء به كما تقدم ذكره، وكذلك فهي تريد التأكيد على ضياع التقليد الذي يجعل الناس

(1) آرتت، حنه، «استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأنق مفتوح»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005، ص 54.

(2) المرجع نفسه، ص 54-55.

(3) See: Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, p. 60.

يعيدوا تاريخهم السياسي دورياً،⁽¹⁾ وذلك إنما يتم عبر مفهوم وممارسة الجدة والبدء من جديد.

تتميز الوضعية البشرية بكون الناس، (كما ترى آرنست) وبوصفهم كائنات فانية، يخلقون عالماً يكون مأوى لهم ولمدة محدودة، ولأن هذا العالم هو من صنعهم ولأنهم يتغيرون باستمرار فهو معرض، دائماً، للتآكل والاضمحلال، وبالتالي فإن خطر الفناء سيكون نتيجته، تماماً، كصناعه. ولحمايته من ذلك الفناء ودفعه بإتجاه الخلود يلزم العمل باستمرار على استقراره، وذلك الاستقرار يكون ممكناً بوسيلة التربية.⁽²⁾

وينتج عن ذلك أن السياسة هي أعلى مجالات مستويات الفعل وأشكاله، بوصفها الفعل بصفة عمومية. أي الدوام بالفعل المحدد، على خلاف نزعة المحافظة التي تعني إبقاء الحال على ما هو عليه؛ إذ لا تصدق نزعة الحماية الأخيرة هذه إلا على حال التنشئة والتربية في المجتمع أو الأسرة وليس في النشاط العام.

يقوم الفعل على أساس الحرية كما أشرنا لذلك سابقاً، إلا أنه يتضمن في حيز دلالة الخاص معنى للتعدد والتضامن في فهم آرنست، والتعددية هي من أهم سمات الفعل، بل وبها ينكشف ويتضح معناها، لأن على الفعل أن يخلق الجديد ويعرضه أمام الآخرين الذي لا يمكن الاعتزال عنهم، لأن الفعل بطبعه تذاوتي، وهنا تظهر التعددية بوصفها تكثرًا للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية وهو الضامن للفعل السياسي، كما في أداء الفنانين الذي يحتاجون لجمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولاً وفعلًا، لا يمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته للتعددية كضمان آخر على الحرية.⁽³⁾

(1) ينظر: ايتن بالير وباربارا كاسين وساندرا لاغير، "ممارسة عملية، فعل" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: مفردات الفلسفة الأوروبية - الفلسفة السياسية، إشراف: علي بنمخلوف ومحمد جناح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2012، ص 272.

(2) ينظر: آرنست، حث، «أزمة التربية»، ص 16.

(3) See: Maurizio Passerin d'Entreves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London & New York: 1994, p. 70.

وبطبيعة الحال، فالأفعال تتطلب الكلمات - الأقوال، لأن هذه الأخيرة هي التي تكشف أهداف ونوايا الفاعلين وهذا معنى أن يكون الفعل تذاوتياً، والذي يتوقف على مدى استعداد المشاركين في التواصل للتفاهم المتبادل ولذلك فإن المعيار في جودة الفعل من دونها هو التعددية والتضامن.⁽¹⁾

ولانحاز فكرة التضامن تبحت آرنست في نصوص روسو لتقبض على معناه في المصلحة العامة، فقد كان روسو يتمنى أن يكشف عن «مبدأ جامع ضمن الأمة نفسها، يكون صالحاً للسياسة الداخلية كذلك. وعليه كانت مشكلته هي أن يجد عدواً مشتركاً خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حله لها: أن مثل هذا العدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في ارادته الخاصة ومصالحته»⁽²⁾ ويكمن ابداع روسو هنا في أنه عكس النظرية التي ترى في الخطر أو العدو الخارجي أساساً ودافعاً للتضامن ليعيده إلى النفس البشرية وما تحتويه من ميل للمصالح الخاصة.

وإذا كانت آرنست ترى أن العنف^(*) وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس، مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بضديته على السياسة؛ فهي كذلك تقول: «إنه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني أن تتوقع من الناس الذين لا يملكون أدنى تصور لما هو الشأن العام أن يتصرفوا بشكل غير عنيف، وأن يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم»⁽³⁾ ولذلك سيستدعينا النسق الآرنستي إلى التعرّيج إلى ماهية مضادات السلطة والفعل السياسي.

(1) See: Ibid, p. 73.

(2) آرنست، حثّه، في الثورة، ص 108.

(*) تعود اصول كلمة عنف "Violence" إلى الكلمة اللاتينية Violentia، وهذه في جذرها تعني القوة. وهي أيضاً متصلة بالكلمة يتهك Violate والتي توحى بمعنى الهجوم والايذاء والتدخل أو الفشل في ابداء الاحترام. والعنف مثل التحكم فهو يمنع الناس من تنفيذ اهدافهم، يعيدهم إلى الخلف ويضع العراقيل في طريقهم، والعنف مثل القوة: يفرضه على الناس اهدافاً وأفعالا وسلوكا معيناً دون غيره. (ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إلى التراحم، ترجمة سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص 179-180).

(3) آرنست، حثّه، في العنف، ص 71.

لكن، ما الذي حدث للمجال العام والسلطة والفاعلية السياسية؟ وما الذي جعلها تحمل معاني مغايرة لما ينبغي أن تكون عليه؟ أو ما الذي جعلها تنهار، بكلمة أخرى؟ وكيف الفعل لاستعادة تلك الحالة السياسية من التفاعل البيئاني ومجاله العام وسلطته الحقيقية؟ هل العنف هو الحل الوحيد؟ هل من حل آخر؟ هذه التساؤلات هي التي تفتح لدينا القادم من الكلام. وذلك في تحديد المفاهيم وتشخيص أعطاب الفكر السياسي من تراثه إلى معاصرتة من أنساقه إلى تحولاته وحتى تشوهاتة- إن صحت العبارة-؛ وما يقتضيه البحث عن امكانات التصحيح والاستعادة للمعنى الأصيل.

تداخل مفاهيمي وفرز واقعي للسلطة والعنف والشمولية:

في السلطة والعنف: نقد إقالة التفاعلية، وكشف تبعيات الأدوات.

إذا كان لا بد لنا، وكما تدعونا لذلك آرنست، أن نفهم العنف مضاداً للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعلنا بهذه الدعوة نحاول انجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلت أطرنا الفهمية كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السياسي.

ترى آرنست أن السلطة إنما تعني: قدرة الإنسان، ليس فقط على الفعل، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليست ميزة فردية، وإنما تأخذ أبعاداً جماعية، لأن الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدراً لانبثاقها. وباختفاء الجماعة تختفي السلطة.⁽¹⁾ وهي هنا لا علاقة لها بالأشياء والوسائلية الأدواتية كما أشرنا لماهية الفعل. بينما العنف لديها بطبعه أدواتي؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسويغ؛ توجيه إلى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف⁽²⁾ وبالرغم من كون العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلا أنه يقدم أدوات

(1) ينظر: آرنست، حته، في العنف، ص 39.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 40-41.

تزيد من القدرة البشرية.⁽¹⁾ لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أن تهرن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فهي تمثل نوعاً من التميز والاستقلال لحاملها.⁽²⁾ وذلك يعني وصفها بكونها مكسباً للمركز والقابلية والامكانية التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن ألا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنت بالفرض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. فالقوة: هي ما ينتج عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعية من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الأخير بوصفه وسيلة للإكراه وتلك هي صورة للقوة من صور أخرى.⁽³⁾ لكن هذه القوة إنما تحتاج بصورتها الخضوعية مفهوماً آخرًا، حسب آرنت، هو التسلط أو الهيبة، وهي تشير إلى أن من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أي شروط، من إكراه أو إقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الأول لها.⁽⁴⁾

وفي عودة إلى التمييز الأساس بين السلطة والعنف يجب أن نفهم أنه يقتضي البحث في جوهرهما معاً، في مقارنة لما يحقق ماهيتهما، فنجد آرنت تقول بأن:

«السلطة لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقاً من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسها. وما تحتاج إليه السلطة إنما هو المشروعية... تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناقص فيما بينهم، لكنها تستبطن مشروعيتها من اللقاء الأول، أكثر مما تستبطنها من أي عمل قد يلي ذلك. إن المشروعية، حين تجابه تحدياً، تسند نفسها في التوجه إلى الماضي، أما التبرير فإنه يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل.»⁽⁵⁾

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 47.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 39.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 40.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 40.

(5) المصدر نفسه، ص 46.

ومن الناحية السياسيّة، لا يكفي، حسب آرنست، أن نقول أنّهما (أي السلطة والعنف) ليسا شيئاً واحداً، بل هما متعارضان، فحينما يكون أحدهما حاكماً لزم غياب الآخر. والعنف إنّما يظهر حينما تكون السلطة مهددة البقاء. وبإمكان العنف أن يتحكم بالسلطة إلاّ أنّه عاجز عن خلقها.⁽¹⁾ وتؤكد آرنست على الفعل المتجدد الذي يقتضيه الفعل السياسيّ، بوصفه مسطرة لتحديد الخط الفاصل بين السلطة والعنف، فهما لا يتزمان إلى حيّز الحياة الطبيعيّة، وإنّما هما جزء من فضاء السياسة: الحيّز الذي لا يضمن إنسانيّته إلاّ بإمكان الإنسان على الفعل والقابليّة على البدء بالجديد دوماً.⁽²⁾ هذا البدء بالجديد يعني اللاتخطيط الغائيّ/الوسائليّ؛ فالعنف وسائليّ يهدف غاية من شأنها أن تسوغه. أما حينما نمارس فعلاً فإنّنا لن نكون عارفين ومتيقنين من أنّه سيؤدي إلى نتيجة لازمة،⁽³⁾ وذلك يعني أنّنا بحوارنا وحاجتنا في التداول للشؤون العامة نستعمل السلطة بوصفها ملاذاً لحفظ الفعل، بل هي الفعل نفسه.

قد يتبادر إلى الذهن رابطة دلاليّة بين العنف والإرهاب، إلاّ أنّه ليس كذلك بالدقة أو بصفة عامة. بل أن الحكومة التي تمسك السلطة مع وجود العنف بعد تدمير وتفتت كل سلطة، هناك حيث يرفض العنف التنازل عن مكانه في إخضاع كل شيء لسيطرته، هناك يبدو الإرهاب مرتبطاً بالتفتت الاجتماعيّ، ومن هذا المنطلق تفرق آرنست بين الأنظمة التوتاليتاريّة والأنظمة الديكتاتوريّة القائمتين على العنف؛ في أن الأولى تقف بالضد من كل صاحب سلطة حتى الاصدقاء لها، وأنّ ذروة الإرهاب ستكون ظاهرة حينما تلتهم الدولة البوليسية أبنائها، بينما الديكتاتوريّة هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيف بالحكم، وبالتالي فإنّ السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتاريّة لغياب فعل التناسق والبعد الاجتماعيّ فيها.⁽⁴⁾ وسنعود لفهم العنف، بوجهه الآخر، في نوع من معقوليّة هادفة للتشوير ومن ثم لإعادة مكانة الفعل السياسيّ وتحرير السلطة في المطلب الأخير.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 50-51.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 75.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 72.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 49-50.

لكن هل من إجابة أخرى يمكن أن تقدمها لنا المجتمعات الحديثة؟ ولا سيما في وضع لا يحتمل اليوم مزيداً من العنف. قد تمثل الإجابة بالإيجاب والتحديد بأنه العصيان المدني. وهو فرصة لفسحة الأمل بالحياة دونما أدوات العنف المادية. فكيف تعاملت آرنست مع العصيان بوصفه حلاً لاستعادة الفعل السياسي؟ ألحّت آرنست على أن العصيان المدني صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتمييشها. ولذلك نجد أن القناعة تكون لمن يقبل شكل الحكومة والسلطة في الدولة ويعارض الأقل فيعمدون لانتهاج هذا الأسلوب. وحقا نرى ذلك يفتح فضاءً للحرية أكثر لامكانية الحفاظ على الفعل السياسي قبل العنف أو بعيداً عن التعنيف الذي لحظة حدوثه إنما ينفي السلطة. لذلك نجد آرنست تقول: «إننا نتعامل مع أقليات منظمة، تقف ضد أكثريات ممتنعة عن التعليق، رغم أنها ليست "ساكنة"، وأظن أن من غير الممكن نكران أن هذه الأغليات قد غيرت أسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الأقليات».⁽¹⁾

وتشخص آرنست مكن الخلل والداعي للعصيان والمقاومة، بأنه في الغالب مشكل دستوري في التشريعات التي تقع تحته، فثمة جدل على أن القناعة بالدستور، الاتفاق الإجماعي، تتضمن قبولاً بالقوانين التشريعية أيضاً، لأنه في الحكومات التمثيلية يكون الشعب قد ساهم في تشكيل تلك الحكومات. وهذه القناعة، من وجهة نظر آرنست، افتراضية (خيالية) تماماً؛ فهي قد فقدت كل جدارة لها بالتصديق. فالجمهورية التمثيلية نفسها هي اليوم في أزمة، في جزء منها بسبب كونها قد فقدت بمرور الوقت جميع المؤسسات التي كانت تسمح للمواطنين بالمشاركة الحقيقية، وفي جزئها الآخر قد تأثرت بشكل كبير نتيجة المرض الذي يعاني منه النظام الحزبي، فالخطر الحالي للتمرد، هو الأزمة الدستورية في المقام الأول، وقد تأثرت تلك الأزمة بعاملين مختلفين بشكل كبير واللذان تسببت عواقبهما المؤسفة في حدة معينة فضلاً عن تشويشات عامة حول الدستور:

(1) Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, A Harvest book, USA, 1972, p. 98-99.

- التحديات المتكررة للدستور من جانب الإدارة، وما يعقبها من فقدان الثقة بالعمليات الدستورية من جانب الشعب، ويعني ذلك، سحب القناعة.

- عدم الرغبة، الأكثر تطرفاً، لقطاعات معينة من الشعب بالاعتراف بالإتفاق الإجماعي⁽¹⁾ ومشكل الاعتراف بالتعاقد الأصلي يبقى إشكالاً راهناً ودافعاً لكثير من حركات التمرد. ولذلك يحاول المتضررون من التشريع ومشكلة الاعتراف بالتعاقد الأصلي بتأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاص تمثل جماعات مصالح وضغط.

ولذلك ترى آرنت أن العصيانات المدنية ليست سوى صورة محدثة للاتحادات الطوعية، وهي تتناغم مع التقاليد القديمة للولايات المتحدة الأمريكية. ومن أفضل ما يصفها من كلمات توكميل "يتحد المواطنون الذين يشكلون أقلية أولاً من أجل اظهار قوتهم العددية، والتقليل من القوة المعنوية للأكثرية"؟ وبالتأكيد قد مر زمن طويل منذ امكانية وجود "اتحادات معنوية وفكرية" من بين الاتحادات الطوعية- والتي، على النقيض، تبدو أنها قد تشكلت من أجل حماية المصالح الخاصة لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلهم في واشنطن. ليس عندي من شك في أن السمعة المرية للوبيات هي مستحقة، مثلما أن السمعة المرية للسياسيين قد أصبحت بكل وضوح مستحقة أحياناً. ومع ذلك، فالحقيقة تكشف ماهية مجموعات الضغط في كونها اتحادات طوعية، فتأثيرها كبير لدرجة تكفي لأن يطلق عليهم "حكومة مساعدة"⁽²⁾.

ها نحن أمام امكان الاختلاف في امكان التحسين والتغيير للسلطة القائمة وممارستها وأصولها، ولذلك نجد أنفسنا ملزمين باختبار نموذج التوتاليتارية لنفحص مقولات آرنت فيها وعن امكان الخلاص من تميعها واصهارها للفعل السياسي، وانجاز بحثنا في امكان ارجاع السلطة لفضائها، وتحرير الإنسان من كبت هذه التفرجات.

(1) See: Ibid, p. 89.

(2) See: Ibid, p. 96.

في نقد التوتاليتارية(*) : حركةً ونظاماً وممارسةً. أو من المخيال عن جذرية الشر إلى واقعية تفاهته

يُعد كتاب آرنست الموسوم بـ "أسس التوتاليتارية-1951" الإنجاز الأهم الذي دفعها لأن تحتل مكانتها داخل مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، وأحاول أن أربط هذا النتاج بالنسق الفلسفي لها، في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعي للسلطة إلى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إلى واقع يخالف لها في جعلها أداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملت التوتاليتارية حركةً ونظاماً على تقديم وسائط المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السلطة، وذلك أدى إلى خلق مناخ متدهور لذلك الرأي في جعل الناس «راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس ارهاباً خفياً هدفه أن يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"»⁽¹⁾ لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتارية إلى أن تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية. تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرهما «تبحر إلى الغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة، ولا تكفي بتقليص الحرية، أيًا كان مبلغ الاستبداد في ذلك... النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو ترابعية من شأنها أن تعين نظام الحكم»⁽²⁾.

(*) اول من استعمل مصطلح الشمولية - التوتاليتارية كان جيوفاني امندولا Giovanni Amendola وهو الصحفي والسياسي المناهض للفاشية في 1923 وذلك في اشارة منه إلى معاداة موسوليني للبرالية واستهانته بقواعد ومبادئ القانون. (ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، الفكر السياسي في القرن العشرين، تيرنس بول وريتشارد بيلامي (تحرير)، ترجمة مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 256).

(1) آرنست، حنّه، في العنف، ص 70.

(2) آرنست، حنّه، أسس التوتاليتارية، ترجمة انطوان ابو زيد، ط1، دار الساقى، بيروت، 1993، ص 16.

ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتارية تتجلى الأولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاري⁽¹⁾. وتبقى الجماهير هي الأداة البارز في الحركة والنظام، فاصل امكان وجود الحركة التوتاليتارية مقترن بوجود الجماهير، والتي تراها آرنت كاشفة عن شهية لا تقاوم في طبيعتها للانتظام السياسي وتقدم الطاعة والولاء دونما وعي بمصالح مشتركة.

وقد راهنت الحركات التوتاليتارية على تغريب المجتمع، والاجهاز على امكانية الفعل الحر، ووجود السلطة فيه؛ وتقع على كاهل الدعاية والمنهجيات التوتاليتارية المرافقة لها، مهمة تلطيف وتلين ادعاءات الحركة الثورية قبل بلوغ الحكم وتولي زمام المسؤولية، وذلك بتدمير العالم المتوهم لتنظيماتها وجعلها تذوب في عالم الطاعة والانقياد دوماً.⁽²⁾

لكن حقيقة ما نسميه بالدعاية إنما هو تلقين وغسل واعادة تأهيل العقول، وسيكون أداؤها أيضاً في ذلك العنف لتحقيق المزاعم الأيدلوجية واثباتها.⁽³⁾ وذلك يعني الكذب باسم المبدأ، لذلك تبرز آرنت تنوءات التحول في معنى السياسة وممارسة الكذب فيها، فالكذب بوصفه طريقاً سياسياً لم يكن بالأمر المألوف في التقليد السياسي، أما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحاً تاماً في البلدان التي حُكمت حكماً توتاليتارياً، لأن الكذب فيها يوجه أيديولوجياً، وتحقق ذلك النجاح بالإرهاب لا بالافتناع، ولذلك كان الكذب باسم المبادئ وعلى المبدأ نفسه أيضاً هو سبب تخلف العقل السوفييتي؛ فالمظهر الحاسم لذلك الكذب (الإرهابي) هو الذي جعله ينتهك عالم السياسة بجرائم فضيحة.⁽⁴⁾

حينما تمسك الحركة بالسلطة وتحاول صنع نظام توتاليتاري، فحينها سنفرق بين الحزب والدولة مفهوميًا، إلا أن الواقع سيكون متداخلاً وصعب الحد، لكن

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 55.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 145.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 79.

(4) See: Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2003, p. 264-265.

آرنت حاولت أن تضع حداً يتجسد في الديكتاتور التوتاليتاريّ يمكنه بل ينبغي له أن يمارس الخداع والتوهيم وبطريق منسجمة مع منصبه أكثر مما يتسنى ويمكن لقائد الحركة.⁽¹⁾ وهذا الفارق، علاوة على فارق مسك زمام أمور الحكم، هو الذي يحدد جغرافية الحركة والنظام مفهوميّاً. لكن يجب علينا أن نقف عند إشارة مهمة جداً لآرنت هنا في أن الحركة التوتاليتارية وهيمنتها على السلطة، والتي لن تنقلها لغيرها لا تكفي بصورتها الجديدة وتنفي وجودها كحركة، فانتزاع السلطة باستعمال العنف ليس هو الغاية، وإنّما وسيلة ومرحلة انتقالية، وليس نهاية لتلك الحركة. ويبقى هدفها الحركيّ هو العمل على تحصيل أكبر عدد ممكن من المنتظمين تحت لوائها، وأما هدفها السياسيّ الذي يلزم أن يكون خاتمة لعملها، فلا وجود له بكل بساطة!⁽²⁾

هذا الذي حدث؛ هو الإجابة على السؤال الذي وضعناه عن أسباب وكيفية اختفاء السلطة السياسيّة. وتغييب الفاعليّة الإنسانيّة المتجددة - المجددة.

ومن ذلك فقد عملت التوتاليتاريات على مسح إنسانها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط! وجعله محصوراً بما يحتاجه لقوته دونما ما يجب أن يفعله بوصفه حراً! لذلك اطلقت آرنت عبارة "تفاهة الشر"⁽³⁾ وصفاً على ما قام به أدولف ايخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي في زجه وتحشيدته لليهود في معسكرات الإبادة "الهولوكوست" بصورة لا تتضمن شراً متجذراً في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لأن السلطة التوتاليتارية تجعل مرتكبي الجريمة بايعازها لا يشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وإنّما بأنّها أمر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، إلّا أداة لها؛ لا يعي مسؤوليته تجاه الإنسانية، في تنفيذه لقرارات إداريّة، وإنّما طاعة عمياء فقط؛ لذلك بحثت عن صورة أخرى لاثامه وهي اللامسؤوليّة تلك بالأصل علاوة على قبوله لأفكار تحد من يستحق حياة دون غيره بسبب هويته، وذلك أيضاً يمكن تأوله بأنّه

(1) ينظر: آرنت، حثّه، أسس التوتاليتارية، ص 170.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 58.

(3) See: Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, The Viking Press, 1965, New York.

لا مسؤولية إنسانية. تقول آرنست: «إن العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانية لا يمتان بصلة، طبعاً، للسلطة، بمفهومها الحقيقي». ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الإرادة لتحمل المسؤولية، لأن السلطة الحقيقية ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤولية تجاه مسار العالم»⁽¹⁾، حتى أنه "ايخمان" صرح، في معرض التحقيقات معه، أنه مستعد لأن يرسل والده للموت إن تلقى أمراً بذلك، أي أنه منفذ بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع الحكم، وإن كان يريد من تصريحه أن يصف نفسه بالمثالية والكمال والإخلاص، توهماً منه في ذلك.⁽²⁾

إن التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤولية بوعي، لأن من قام بهذه المجازر من ايخمان وغيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من مأكنة البيروقراطية التوتاليتارية، التي لا تدع لهم أي مجال في أن يحسوا بإنسانيتهم ومن ثم أن ينتظر منهم العمل باتجاه ما هو إنساني. وذلك ليس تسويغاً لفعلتهم بل إدانة بصورة أخرى أشمل من اختزالهم بالحادثة، وإنما في كينونتهم الإنسانية واستحالتهم إلى كائن لا معنى له.

وبسبب تشخيصات آرنست التي نتجت عن حضورها لجلسات محاكمة "ايخمان" وتجسدت، بدورها، في كتابها "ايخمان في أورشليم/القدس" وما قدمته من شواهد وتقارير عنها، بل وتصريحاتها التي خالفت بعض السذاجة وفكر تحصيل الحاصل، الذي حوّل المحاكمة لمسرحية وفرجة على حد قول آرنست، إذ رأت أن اليهوديين الألمان والمجرين وغيرهم، علاوة على المؤسسات الصهيونية، كانوا هم بنفسهم من تسبب في إبادة في الفترة النازية وغيرها. لأن المقاومة انتفت والبلاهة في التي اطبقت عليهم، حينما قيدوا لمحتشدات الإبادة كقطعان مقادة للذبح. كل ذلك جعل آرنست محط انظار المهتمين من مفكرين وسياسيين، وكذلك موضوعاً لنقودات لاذعة منها: وصفها بالنازية، وهمتها بلا موضوعيتها لعدم حضورها كل جلسات المحاكمة، وإنما البعض منها فقط مما يجعل تقريرها ليس دقيقاً، إلا أن ردها كان ببساطة أنها تعاملت مع ما

(1) آرنست، حثه، «ازمة التربية»، ص 15.

(2) See: Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, p. 40-41.

جرى في المحاكمة ووضعت فيه تقريراً ليس إلّا.⁽¹⁾

نعم، فكتاب «ايخمان في اورشليم»، حسب وصفها، لم يكن سوى تقرير لما حصل من حقائق داخل قاعة المحكمة، بضمنها الحوارات والاستجابات وخطابات المدعي العام وتوجه القضاة وردود ايخمان، وافادات الشهود، ولا دخل للأمر بفرضيات أو نظريات انطلقت منها لتطبيقها على ايخمان ومحاكمته⁽²⁾. وقد ردت حته آرنست في أكثر من محفل ومناسبة على اللفظ الذي دار حول كتابها هذا. وحتى بعد أن وصل الأمر إلى وصفها بالنازية، وأنها تحاول أن تخلق أعذاراً غير مباشرة للمجرمين النازيين، نراها، وهي مصرة على موقفها وفاضحة لزيغ هذه الاتهامات، قد أجابت: «أن هنالك اتجاهين في الأمر: الأول، تشويه وتحريف متعمد وخبيث قد حصل للكتاب؛ والثاني، حصول سوء فهم حقيقي له. ولا يمكنني تصور أحداً ممن قرأ الكتاب أن يدعي أنني كنت أخلق أعذاراً لايخمان أو أبرر المجزرة بحق اليهود وما فعله النازيين من جرائم⁽³⁾، بل أن تفاهة الشر هي نقيض لكل التصورات عن الشر الجذري الذي يعتقد البعض كامناً في إنسان أو مجموعة بشرية معينة، وذلك ليس صحيحاً أبداً، وإنما الشر هو تافه في أكبر نتائجه عنفاً ودمويةً، والحال ما رأيناه مع مجازر النازية أو الفاشية وغيرها.

وبالرغم من النتيجة التي قد تتصور بأنها ستضعف من آرنست ونشاطها، إلا أنها صرحت، في أكثر من مرة، أن محاكمة ايخمان حولتني لتفضيل الحياة النشطة على الحياة الفلسفية- التأملية، فقد غيرت منظورها للعلاقة بين الفكر والعالم.⁽⁴⁾ هكذا بدت آرنست وبنقدها للممارسة التغريبية التوتاليتارية قاصدة لتسليط الضوء على امكان استعادة الفعل السياسي ومعنى السلطة. وبذلك فالشمولية هي قتل للحرية ونقياً لها. وبذلك فالمهمة الأساسية التنظيرية لآرنست هو البحث في برمجة استرجاع تلکم الحرية.

(1) See: Yakira, Elhanan, op. cit., p. 42.

(2) See: Arendt, Hannah, *The Jewish writings*, Edited by: Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p. 485.

(3) See: Ibid, p. 486.

(4) See: Yakira, Elhanan, op. cit., p. 49.

الفعل بوصفه ثورة:

أو تحرير الفعل السياسي اعتماداً على دلالات ثورية وعنفية!

يعد موضوع إعادة قابلية الفعل السياسي بصورة ثورية لخلق الجدة والحياة من جديد له، والبداية والولادة، قائماً على فرضيتين حددهما مسار النسق الآرنتي، الذي رسمناه، وهما:

- إنَّ الفعل السياسي إنما هو فعل السلطة التفاعلية في الميادين العامة والتي تكشف عن ذواتنا أمام الآخرين، وذلك يعني الحرية في الفعل والقول؛ وكذلك المساواة في ذلك الحق. وعليه يلزمنا أن ندافع عن إعادة تجسيد هذه الصورة السياسية للسلطة في وضعنا الإنساني الراهن، والذي يزداد سوءاً واهياراً وتشظيماً واستهلاكاً لكل القيم.

- إننا يلزم أن نجعل السلطة مقابلة للعنف؛ ذلك لأنَّ العنف كما قلنا أدواتي من جهة، وهو من جهة أخرى إنما يحل في الوضع السياسي حينما تغيب السلطة. أي أن السلطة، التي تعني بالرأي والرأي الآخر، والحجاج والمشاركة السياسية، في القضاء العام كما في الـ "اغورا"، إنما تعني انعدام الحاجة للعنف لأنَّ الحجة والاتفاق هما سيدا الموقف. بينما العنف هو ما يقلل إمكان الحجة والاتفاق أصلاً، لذلك يعد سبيلاً لا عقلانياً في أكثر صورته. نعم؛ أقول: في أغلب صورته، لأنَّ آرنت قد بينت لنا أوجه لتلك العقلانية أو المقبولة باستعمال العنف:

1- في حالة الدفاع عن النفس، فلا يمكن لعاقل أن لا يدافع عن نفسه بوسائل عنفية قد تساوي قدرة المعتدي أو تفوقها، إن تعرضت حياته للخطر بتهديد من آخرين؛ فما يهمننا هو استعماله للعنف المشروع بهذه الحالة.

2- وهناك حالة أخرى يؤدي فيها العنف دوراً أكثر تميّزاً وأهمية؛ ذلك حينما يحاول المعتف أن يضيف طابعاً مؤثراً على صورة

مطالبه، محاولاً في ذلك ايصالها إلى الرأي العام⁽¹⁾ وذلك ما تسميه آرنت العنف المرتبط بأهداف على المدى القصير.

أما العنف بصورة اللاعقلانية، والتي أشرنا لها سابقاً، بنوع من الاجمال، فهو ما يخرج عن اطار المدى القصير والدفاع عن الذات، ولذلك فهو يتبدى غير ذي جدوى بالنسبة لنوعية الأهداف ذات المدى الطويل. أو التبديلات البنيوية في النظام، وإن تجاوز مدياته الصغرى فسيكون، كما ترى آرنت، محتملاً عليه أن يغلب الوسيلة على الغاية، ولأن تأخير تحقيق الغايات زمنياً مرافقاً للتعنيف، فإن الهزيمة ستكون هي المآل وبالتالي ادخال العنف إلى الجسم السياسي كله.⁽²⁾

العنف: من التخريب إلى الثورة.

سار التحول في العنف من آلية جذب الاهتمام لقضية ما في الشأن السياسي، إلى آلية من آليات الحكم. هذه صورة تخريبية للمؤسسات السياسية من جهة، وللممارسة السياسية، نفسها، من جهة أهم. فتنشأ الأنظمة البوليسية القمعية التعنيفية، وتلوح بالأفق رايات الحروب. وتبدأ مسيرة القمع والاقصاء، لأن السلطة قد غابت. وأصبح الجسم السياسي منحوراً بالعنف. وتعد الثورة، حينها، ملاذاً.

ولا يكفي العنف وحده لوصف ظاهرة الثورة، فآرنت تلحق ظواهر عدة لتحقيق معنى الثورة:⁽³⁾

- 1- التغيير، فلا يمكن الحديث عن الثورة دونما أحداث تغيير ويكون بمعنى بداية جديدة.
- 2- يستخدم العنف لتكوين شكل جديد ومختلف على مستوى الحكومة لتأليف كيان سياسي مغاير.
- 3- التحرر فيها يقصد الخلاص من الاضطهاد وتكوين الحرية.

(1) ينظر: آرنت، حثه، في العنف، ص 72.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 73.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 47.

وتتضمن الثورة فعل التأسيس لكيان سياسي جديد، والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة؛ ولذلك يلزم أن يكون ثمة وعي كاف للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشرية لمطلب الجديد والبداية الدائمة⁽¹⁾، فذلك قد يكون منزلقاً في عدم الحفاظ على مكتسب الثورة في خلق شيء دائم! ولا بد من أن نشير إلى أن فهم الثورة بهذه الصورة هو فهم حديث ارتبط بانسلاخ الثورتين العظيمتين في القرن الثامن عشر في أمريكا وفرنسا، ترى آرت أن المفهوم الحديث للثورة ملتصقاً بالفكرة التي تقول بأن مسار التاريخ قد بدأ من جديد فحاة، وبأن قصة لم تكن معروفة مسبقاً ستروى الآن، أو أنها على وشك الظهور⁽²⁾. وهنا نعود لرهان التحرر من حكم بيئة الضرورة، فإنه وإن كان قد بدا في أول الأمر في خلاص الإنسان من ضرورات الحياة بالعنف ضد الآخرين، وجعلهم يتحملون عبء المسؤولية الضرورية من قبل آخرين خاضعين لهم بصورة العبودية؛ ولذلك فالعنف الذي يمارس اليوم يختلف لأنه في حال تخلص الناس من نظام العبودية ذاك، وعليه نفهم اختراق الخاص للعام أو العائلي- السوقي للسياسي هو المشكل الجديد، بسبب التطور الهائل للتقنية، وتجليات العقل الأداتي الغائي في الهيمنة على الإنساني، وقتل روحية الإبداع وتلقائيته وحريته. فما الحل؟

مقومات الفعل بوصفه سلطة:

تكمن الإجابة على التساؤل الآنف، في لزوم استعادة مقومات الفعل التي شرحت كيفية واسباب غيابه. وساقدم هذه المقومات بوصفها برنامج تحرر هو⁽³⁾:

- 1- التأكيد على ضرورة الرضا المتجدد كأساس ومصدر لمشروعية السلطة دائماً، فهي محاولة في المبادأة وإنشاء المشروعات الجديدة دوماً، وذلك

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 327.

(2) ينظر: آرت، حته، في الثورة، ص 38.

(3) ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حته آرت: الحنين الملبني والمجتمع الصناعي»، ص 221-225.

يحمل معنى الثورة التي يتضمنها الفعل بصورته الخلقية التجديدية للتححرر من المؤسسات السياسية التقليدية بما فيها التوتاليتارية.

2- إنَّ القبول بأمر ما أو التعهد به إنَّما غايته تحرير فعلنا من القيود الخارجية المفروضة عليه، وعلى ذلك فعلى الفعل أن يضمن إرادة العيش المشترك، وهذه التعهدات والوفاء بها هو ما يخلق مجتمعاً متناغماً وقادراً على تجنب العنف وأشكال الخلاف.

3- نتاجاً عن النقطة السابقة، فإنَّ جميع أفراد المجتمع لن يتحركوا من منطلق مصالحهم الأنانية المتضاربة، ما دام التناغم هو شكل العلاقة بينهم وهو الذي يحدد حركتهم فيها، ولذلك سنجدهم يتحركون باتجاه الإرادة العامة انطلاقاً من مبدأ التضامن.

4- التعويل على دور المثقف، المحسّد لفكرة "المنقذ السياسيّ الأسمى"، وهو الذي يدخل حلبة السياسة لتأدية دور لا تحيّر فيه، ومهمته الأساسية منحصرة في تقرير الحقيقة، وبذلك سيواجه المثقف رمزاً مقابلاً له هو الدجال السياسيّ، وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقاً لرؤيته الفاسدة، محسّداً بمؤسسات منظمة من وسائل الإعلام والدعاية التلقينية وما تقوم به من ألاعيب، وإذا فشل الأمر وهيمن الكذب والدجل نتجت التوتاليتارية.

5- التأكيد على الدلالة السياسية لفكرة "الصفح": إنَّ القدرة على الصفح تحرر الآخرين من تبعات أفعالهم في حال أو زمن ما لغرض التسامح؛ ولذلك ينتج تفاعلاً أفضل، وصورة جذابة للعلاقات البنّائية للمواطنين. والتي محتّاً لها في ما ابتقته آرنت من الفكر التقليديّ المسيحيّ.

موقف تقييم ونقد:

ولا يمكن أن يمر مشروع آرنت ولما قدمته من نصوص في الفلسفة والسياسة، دون أن يأخذ حيزاً من الجدل، وسأقف هنا على عتبة النقد في موضوع تصنيفها

للحياتين التفكيرية والنشطة، وامكان الفصل، بل بداهته لديها، اعتماداً على المنجز الأرسطي، والذي هو منجز يحكي حالاً وبيئة مختلفة زمكانياً عما نحن عليه اليوم. علاوة على أننا حينما نفهم دور الفيلسوف أو المثقف في كونه الفعّال والناقد، فإنّه يلزم أن نتصوره سابراً لاعماق الممارسات في الحياة النشطة، وذلك يزيد هوة الإشكال في التصنيف. وإن كانت آرنت فهمت ذلك أيضاً، إلا أنها تصر على استخدام تلك الصيغة الأرسطية للشطر بين العالمين وكان المفروض العمل على الصيغ الناقدة أو ابداع واحدة أخرى في قبالها.

كما ويعتري التصنيف الثلاثي في الحياة النشطة هو الآخر كثير من الشك في دقته وعدم التباس أحدهما بالآخر من كدح وعمل وفعل، فهذه الأنشطة يصعب تصورها في وضعنا المعاصر لتداخلها بل وغياب ذلك الفصل، وذلك ما تنقده آرنت. ولكنها من جهة أخرى تقرر الوضع الإنساني وكأنه الواقع بما يقابله من أنشطة وفعاليات، وتبدأ بالتمثيل له في الكادح الحيواني والصانع الإنساني والفاعل الحر، وتحاول اثباته تاريخياً إلى يومنا الحاضر. وتسجل غياب الفعل دون غيره، بينما تتكلم عن واقع الثورات العظيمة، وواقع الأنظمة الديمقراطية المخالفة للتوتاليتاريات، وهي حاملة لمعنى الفعل في التأسيس واجتراف الحديد مشاركة في التنفيذ والتشريع، ومثالها الأوضح في ذلك أمريكا! لعل هذا الاشتباك لا فض له في غزل آرنت.

يبقى أمر اختلاط الاجتماعي بالسياسي، وكيف أنها رأت أن تداخلهما يفضي إلى هيمنة الأول على الثاني. والأول هو حامل لمعاني الضرورة والقسر، بينما الثاني بالضد منه، فهو حامل لنظام الحرية والتعدد، ويحق لنا التساؤل عن كيفية وضع حدود لهذه الجغرافيات الفكرية، فهل يمكن أن يتصور هذا الفصل حقاً أم انه مجرد وهم؟ لأن الاجتماعي بضرورياته هو يمثل ذوات مساهمة في السياسي، لا يمكن أن تتنازل عما لديها من مكسب اجتماعي لغرض نقاش في الشأن العام، لأن أفراد البيئة الاجتماعية هم أنفسهم من يسهم في ذلك الشأن؛ علاوة على أن ما يشكل حاجة في الخاص لا يمكن أن يتعد في التشريع الذي ينتج عن العام بل ملتصقاً به، اللهم إلا إذا فهمنا الاجتماعي قناع تفرضه الضرورة والسياسي كشف للوجود جهاراً بلا أقنعة، فحينها سيكون تصوراً يوتوبياً وفتياً جميلاً، إلا أنه يخالف الواقعية التي تشدها

آرنت. ولا يمكن أن نتناسى قبولها ليوتويا اليهود في اسرائيل، وما فعلته في دعمها للمنظمات الشبائية التي قصدت الهجرة لفلسطين في نهاية الثلاثينات ومطلع الأربعينات. وإن كنت أرى أن أمر الوطن المقدس هو موضوع مسوغ في كل الأديان، إلا أن ما تنتقده من سوء تدبير للمؤسسة الصهيونية في مرة، نجدها في مرة أخرى لا تلحظ تضمينها للعكس باسناد أفعالها في الهجرة نحو القدس، بالرغم من أنها تخلت عن دعوتها هذه في نهاية الأربعينات لتقف موقفاً حازماً بوجه الحركات الصهيونية وموقفها من الوضع الفلسطيني. فقد "اعترضت آرنت على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام 1974 وحذرت من نتائجه، وتوقعت أن يؤدي، بالضرورة، إلى طرد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إلى نشوب حرب قمد وجود اليهود أنفسهم. كما تعاونت مع لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القومية، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمت جهوده غير المؤثرة لطرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب"⁽¹⁾؛ ولذلك يمكن أن نفهم موقف آرنت بأنه موقف يعبر عن المصلحة المتبادلة للعرب واليهود، فحقوق الفلسطينيين لا تتجزأ عن حقوق اليهود، بل وتعريفهم لأنفسهم. وحذرت تبعاً لذلك من عمى القيادات اليهودية، التي امتثلت بدورها للمصالح الكولونيالية، واعتمادهم على القوة الامبريالية، بالرغم من أن مثل هذه الخطابات لم تكن لتؤثر على الخطاب السياسي الاسرائيلي وممارساته.⁽²⁾ ولذلك نستفهم لماذا لم تؤثر آرنت على المؤسسة الصهيونية في هذه القضية، عكس التأثير الفعال والمثير لعواطف وأفعال الصهاينة في قضية محاكمة ايخمان؟ إنّه استفهام يكشف السلطة العجيبة والقوية للمؤسسة الصهيونية ضد حتى المفكرين اليهود؛ ولعله يسجل إيجاباً لآرنت.

وهنا نكون قد وقفنا على أهم ملامح الفكر الناقد والسياسي لسلطة المركز الغربي المشفوع بمخفيات كولنيالية وحتى صهيونية في بعض أحواله أو بمحملها.

(1) كراوتسكين، امنون راز، "حتة اردنت والمسألة الفلسطينية"، ترجمة ح خ، مجلة الكرمل، العدد 62، شتاء 1992، ص 115.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 116.

الفصل السادس

ضياع الحقيقة وصعود السيمولاكرا: بودريار ونقد الفائض الصوري

جان بودريار (1929-2007) Jean Baudrillard فيلسوف فرنسي، يتموضع مشروعه في الخطاب مابعد الحداثي ليشكل لحظة ومنعطفاً كبيراً في تاريخ الفلسفة، والفكر الغربي بالخصوص. وتشكل انطلاقاته الفريدة- نوعاً ما- بوصفها قراءة جديدة للواقع، أو مصطنعه، وبشكل مغاير لما حاولت الدراسات الأنطولوجية والمعرفية أن تنشأ مقولاً حوله.

إنه مقول عن المصطنع والمتوهم، عن السيمولاكرا Simulacra، أو الصورة المزيفة (أو الشبحية) التي يحاول بودريار أن يكشف عن هيمنتها على العقل الإنساني بإخفائها الحقيقة، والاستبدال التأثيري والإيحائي منها للواقع، حد التحول إلى حقيقة، وهي المصطنع الذي جرد الرمز من كل ثنياه الدلالية حتى أضحت الصورة، بمطلقية معناها، لا تدل إلا على وهم اصطنع لنفسه التمثيل الرسمي للحقيقة مع كونه لا يرتبط من قريب أو بعيد بها. تلك حال ما فوق الواقع لا علواً، بل إيهاماً. إنها حال الواقعية المفرطة.

من أهم أعماله:

- 1- مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى.
- 2- الاصطناع والمصطنع.
- 3- مرآة الانتاج.
- 4- روح الإرهاب.

5- الأشياء الفريدة.

6- نظام الأشياء.

7- وهم النهاية.

8- التبدل الرمزي والموت.

9- الاغلبية الصامتة.

يتخذ بودريار مما قدمه ماركس من طروحات في القيمة وتصنيفاتها مرجعاً للتحليل والنقد والإضافة، سنلاحظه تبعاً، كما يرفق بجذره الفكريّ جل مصادر السيميائيات وأعمال مابعد الحدائين في التشكيك والزعزعة لمقولات الحدائنة الراسخة والوحدوية- الشمولية؛ لذلك نجده يبحث في الهامش والمخفي والمعاد إنتاجه بصورة إصمات (اقصد بالاصمات عملية القمع لصوت الحقيقة) الواقع= الحقيقة.

إنها الإنعودج الذي يختزل باصطناعه كل معاني الحقيقة التي هي في حالها غائبة، أو مرآوية لمرايا كثر، ويشكل هذا الخطاب البودرياريّ عن الوضع المعاصر في حال مابعد الحدائنة، وصفاً للوضع الذي أنتج هيمنة إعلامية ورقمية بأبعاد فوق الواقعية، وسلطة شمولية ودعائية، وهنا تبدى السميولاكرا على البراكسيس السياسي، فهناك نظام شمولي يعمل بوصفه محركاً وخلفية لما ينتج من عصر استهلاكيّ وصوري؛ يتصف بالذوبان في العلامة، والاستنزاف للحقائق بأدوات إعلام. كما أنها تنعكس على ممارسة قمعية أخرى تتمثل في ((التحكم في ثقافات ورموز الآخر المعولم، وصهرها وتذويبها في ثقافة صانعي قرارات العولمة وفي لغة رمزية واصطناعية تحطم الاختلاف والمغايرة لصالح وحدة قسرية ووهيية))⁽¹⁾، هذا ما يجعل مشروع العنف، بادئاً بالعولمة، ومردوداً بالإرهاب، ملاصقاً لطبيعة التعامل الهوياتي اليوم.

سأحاول تصنيف خطاب بودريار بما يتيح نوعاً من التشخيص لعطالة الواقع الغائب- المعنى، وصولاً إلى ما ينتجه (بودريار) من حلول، قد تخرجه من دائرة الكتابة وسمة العدمية (معناها التقليدي) التي وسم بها هو ومشروعه النقديّ.

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2002، ص 212.

مابعد الحداثيّة والواقعيّة المفرطة، أو واقعيّة فوق الواقع: Hyperreality

يسم بودريار الوضع الحالي- مابعد الحداثيّ (ثقافة ومشروعاً وزمناً) بالحال الواقعيّ المفرط، إنّهُ حال تشبع النظر بالصورة، وضياح المعنى وتجرد الرمز- الدال على مدلوله، ضياح يافراط في كلّ شيء؛ لذلك نجده يطرّد كلّ المقولات المنادية بامتلاك الحقيقة إذ ((يرى أنّ الحقيقة ولّت مثلما ولّى العقل التنويريّ، أو ما شاأه من أفكار بائدة، وأنّ الواقع اليوم مشروطٌ بكلّيته برقصة الصور الزائفة المتكاثرة، أو مؤثرات الواقع،... والأفضل لنا من الآن فصاعداً أن نعقد سلاماً مع واقع مايدعى بالوضع مابعد الحداثيّ بدلاً من التعلّق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أية مصداقيّة إجرائيّة (خطائيّة أو دلاليّة)))⁽¹⁾، بذلك فهو ينتج خطاباً مناقضاً وناقداً لمقول الحداثة، فالجتمع الحداثيّ ينطبع- حسب بودريار- بظهور الفرد بوصفه مكانةً ووعياً مستقلاً، له أزماته الشخصيّة ومصالحه الخاصة، بل لا وعية أيضاً واستلابه المعاصر هذا العقل الحداثيّ وقد تحول من مركزته إلى ضياعه وسط الاستلابات المتكررة، ولاسيّما مع نتاج التقنية، وكذلك فقدانه هويته بسبب التنظيمات والمؤسسات وشبكات الاتصال والتلفزة؛ لذلك نجده يلجأ إلى منظومة من التعبير بوساطة الأشياء ورمزياتها، إنّهُ يعمل على إنتاج حقيقته رمزيّاً.⁽²⁾

هنا يتبين مدى تشخيص بودريار لغياب المعنى في الحداثيّ ليتنقل إلى توصيف واقعيّ بما بعد الحداثيّ مُشخصاً حاله بالخافة بدل تعبيرات الهامش، والخافة هي المكان المخصص لعمليات مابعد الحداثيّ إذ يعد موقعاً أكثر حركيّة ولا يتسم بمجدل المركز وضده، فهو خطاب ما يقع على حدود الواقع والاعتقاد.⁽³⁾ لذلك

(1) كريستوفر نوريس، نظريّة لانتقديّة، ما بعد الحداثة: المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999، ص 14.

(2) ينظر: جان بودريار، "الحداثة"، ترجمة: محمد سبيلا، ضمن كتاب، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)، ترجمة وإعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، شبكة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 235.

(3) ينظر: ليندا هتشون، سياسة مابعد الحداثيّة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 243-244.

يصح القول بنهاية كل مركزيات الحقيقة. إنها الحياة على الحد أو بالكثير هي الهامش.

يستمر بودريار في الجدل بأن الحداثة (الحداثيّة) modernism بوصفها عصرًا تاريخيًا قد انتهت بنزعاتها السياسيّة والانتفاضات، وبدعها، وثوراتها، وحكمها الذاتي، وموضوعها الإبداعي، وخرافاتها في التقدم والديمقراطية والتنوير وغير ذلك. تلك الخرافات والأفكار الرائدة، كما يدعي بودريار، قد استنزفت؛ ولذا فإن عصر ما بعد الحداثة أصبح يحمل معاني وجود الأوساط الانتخابيّة المتبدلة والتفوق وإعادة التدوير الأبديّة واللامعنى.⁽¹⁾

يقول بودريار: ((بإمكاننا أن نحلم بتطابق سعيد بين الفكرة والواقع، كما حدث مع الأنوار والحداثة خلال الفترة الذهبيّة للفكر النقديّ، لكن هذا الأخير انتهى في جوهره، كما انتهت العلاقة المثاليّة بين المفهوم والواقع، إذ تمّ تجاوزها تحت ضغط تقنيّ ومعرفيّ هائل لصالح استقلاليّة الافتراضيّ، الذي تخلص من الواقع وانطوى على ذاته، وتحول إلى إستراتيجيّة هذيانيّة لاهائيّة))⁽²⁾، وتشكل الصورة المختزلة للواقع دالاً لوضع ما بعد الحداثة، والتي يغيب معها المرجع وينضب؛ لكثرة ورود حوضه بالسلب، حينها ترتاح الصورة المزيفة لرؤيتها موت المرجع، وموت المدلول الواقعيّ. حينها يتبين الفرق الكبير بين الفكر والواقع، فلا تطابق بينهما، فالصورة تستهلك الحدث! ((معنى أنها تمتصه وتبدله للاستهلاك، ومما لاشكّ فيه أنها تكسبه تأثيراً غير مسبوق إلى الآن... وبدل أن يكون الواقع ماثلاً أولاً، ثمّ تنضاف إليه رعشة الصورة، تكون الصورة ماثلة أولاً، ثمّ تنضاف إليها رعشة الواقع))⁽³⁾، نعم يصبح الواقع صورياً أو الصورة واقعاً، بحيث

(1) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 3, Number 1 (January 2006), p. 25.

(2) جان بودريار، الفكر الجلدري: أطروحة موت الواقع، ترجمة منير الحوججي واحمد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص 14.

(3) جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟، إعداد وترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2003، ص 33-34.

تُسْتَنْزَفُ كُلُّ دَلَائِلِ الْوَاقِعِ الْأَصْلِيِّ؛ لَغِيَابِهِ بِسَبَبِ كَثْرَةِ النَّسَخِ وَالصُّورِ الْمُنْبَثِقَةِ عَنْهُ.

كُلُّ شَيْءٍ نَرَاهُ الْيَوْمَ هُوَ وَاقِعٌ مُفَرِّطٌ، أَي: لِأَنَّهُ فَوْقَ الْوَاقِعِ بِكَثِيرٍ حَدٌّ انْزِيحٍ الْمَعْنَى، فَالصُّورَةُ أَصْبَحَتْ قَرِينَةً لِلْمَعْنَى وَمَحْتَوِيَةٌ لَهُ، بَلْ وَمَحْتَرَلَةٌ لَهُ كَذَلِكَ، وَهَذَا رَهَانٌ قَاسِيٌّ لِحَيَاتِنَا، فَقَدْ تَمَكَّنَ ((الرَّمْزُ مِنْ أَنْ يُوْدِيَّ إِلَى عَمَقِ الْمَعْنَى، أَنْ يَتِمَكَّنَ رَمَزٌ مِنَ التَّبَادُلِ مَعَ الْمَعْنَى، وَأَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَا يُودِي دَوْرَ الضَّامِنِ - اللَّهُ طَبْعاً، بِالتَّكْيِيدِ. وَلَكِنْ مَاذَا لَوْ أَنَّ اللَّهَ ذَاتَهُ قَابِلٌ لِلْأَصْطِنَاعِ [أَي أَنْ الضَّامِنُ نَفْسَهُ صُورَةً مَزِيْفَةً]؟... حِينَئِذٍ، يَصْبَحُ النِّظَامُ بِأَكْمَلِهِ فَاقِداً لِلْوِزْنِ، وَلَا يَعُودُ غَيْرُ مَصْنَعٍ هَائِلٍ - لَا يَكُونُ وَهْمِيّاً، بَلْ يَكُونُ تَمَثَّلاً وَصُورَةً، أَيْ غَيْرَ قَابِلٍ لِلْمُبَادَلَةِ أَبَداً مَعَ الْوَاقِعِ، بَلْ يَتَبَادَلُ مَعَ ذَاتِهِ فِي دَائِرَةٍ مَغْلُقَةٍ، غَيْرِ مَنْقُطَةٍ، حَيْثُ مَرْجِعُهَا وَمَحِيطُهَا لَيْسَا فِي أَيِّ مَكَانٍ))⁽¹⁾، بِهَذَا الْمَعْنَى تَمُوتُ مَرْجِعِيَّاتُ الْوَاقِعِ وَتَنْتَهِي مَعَايِرُ الْحَقِيقَةِ وَكَوْنِيَّتُهَا.

هُنَا يَجِبُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ التَّمَثِيلِ وَالْأَصْطِنَاعِ فَالتَّمَثِيلُ هُوَ إِمْكَائِيَّةٌ تَخَيُّلُ الْوَاقِعِ ذَهْنِيّاً وَصَنَعَ صُورَةً عَنْهُ، بَيْنَمَا الْأَصْطِنَاعُ هُوَ صُورَةُ الصُّورَةِ مَعَ غِيَابِ الْأَصْلِ - الْوَاقِعِ! أَي أَنْ رَمْزِيَّةَ التَّمَثِيلِ تَرْتَبِطُ بِالْوَاقِعِ، بَيْنَمَا عَلَامَاتِيَّةُ الْأَصْطِنَاعِ تَقْتُلُ رَمْزِيَّةَ التَّمَثِيلِ لِلتَّنْصَارِ لَصُورَةِ التَّزْيِيفِ وَالْإِنْقِطَاعِ عَنِ الْوَاقِعِ.

لَكِنْ الْأَصْطِنَاعُ هُنَا لَيْسَ إِخْفَاءٌ لِلْحَقِيقَةِ، أَبَداً، فَهُوَ لَا يَرْتَبِطُ بِهَا! بَلْ إِنَّ الْإِخْفَاءَ يَحْمِلُ دَلَالََةَ التَّظَاهَرِ بَعْدَ امْتِلَاكِ مَا تَمْلِكُهُ، بَيْنَمَا الْأَصْطِنَاعُ هُوَ التَّظَاهَرُ بِامْتِلَاكِ مَا لَا تَمْلِكُهُ، وَالْأَوَّلُ سَتَكُونُ مَرْجِعِيَّتُهُ الْحَاضِرَ، بَيْنَمَا الثَّانِي سَيَكُونُ الْغِيَابُ مَرْجِعِيَّتُهُ⁽²⁾؛ لِذَلِكَ فَالْأَصْطِنَاعُ هُوَ سَطْحُ الظُّهُورِ وَهُوَ قِمَّةُ الْعُلُوِّ وَالْإِنْكَشَافِ وَالْهِيمَنَةِ كَحَاضِرٍ مَعَ غِيَابِ الْوَاقِعِ.

وَيَتَعَقَّبُ بُودِرْيَارُ مَرَحِلَاتِ تَحَوُّلِ الصُّورَةِ وَدَلَالَتِهَا، وَيَحْصُرُهَا فِي أَرْبَعٍ⁽³⁾:

(1) جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 51.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 47-48.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 52.

1- إنها انعكاس الحقيقة عميقة.

2- إنها تحجب وتشوه حقيقة عميقة.

3- تحجب غياب الحقيقة العميقة.

4- تكون بلا علاقة مع أي حقيقة، لأنها اصطناع.

وما يلفت الانتباه هنا أن بودريار يدخل معيارية قيمية، علاوة على التاريخية، في كشفه لمراحليات الصورة الأنفة الذكر، فنجدّه يصف المرحلة الأولى بأنها ماتحمل دلالة الخير، والثانية الشر، والثالثة السحر، بينما الأخيرة تخرج عن ذلك لكونها اصطناعاً! هنا يتمظهر بيان بودريار على أنه تصنيفٌ يخصُّ تطورَ الوعي وإمكانية حكمه على الصورة، ودلالاتها، أي أن هنالك تطوراً في الزيف كلما تطور العقل التقني، أو الاستلاب من التقنية.

ومما سبق، ينكشف لنا حصول نوع من التراتبية في قراءة بودريار لتحويلات الفهم للتوهم، أو الاصطناع الحاصل بشأن الواقع وغيابه:

1- إن هنالك فائضاً عن الحاجة في التمييز بين الأصل والصورة.

2- اختفاء التمييز بين الواقعي والحقيقي.

3- السميولاكرا (المصطنع) هي مضاعفات لصور عن الأصل، فهي ليست بعلاقة به.

4- بذلك تنتج أعداداً لا تحصى من الواقع! أي: إفراط في الأشياء- الموضوعات؛ لذلك هي واقعية مفردة.

هنا نكشف حالنا الانوجادي المزيف-بمعنى هايدغري- فنحن نعيش ضمن أبجديات منطق اصطناعي، لاعلاقة له أبداً بمنطق الواقع، ونظام الأسباب، وهو يحمل مسبقاً الأنموذج- جميع النماذج، ففي قبال أدنى واقعة يظهر الأنموذج الصوري وكأنه البداية، بل هو البداية، وتظهر الواقعة وكأنها في جريانٍ دائريٍّ ومداريٍّ من فلك النماذج التي تشكل حقله المغناطيسي⁽¹⁾.

ما الحل؟ كيف يمكن للإنسان أن يخرج من أزمة استلابه الصورية هذه؟

(1) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 66.

قد تُتخذ النستولجيا سبيلاً للنفاذ، فعندما ((لا يعود الواقعُ ماكان عليه، يأخذ الحنينُ إلى الماضي كُلَّ معناه، فنشهدُ المزايدةَ في أساطيرِ الأصل، وإماراتِ الواقع، والمزايدة في خطاب الحقيقة، والموضوعية، والأصالة... ونشهد إنتاجاً شغوفاً للواقعيِّ والمرجعيِّ، وهو إنتاجٌ موازٌ لشغف الإنتاج المادي ومتفوق عليه: هكذا يبدو الاصطناعُ في المرحلة التي تعيننا. إنَّه إستراتيجية الواقع (الواقع الجديد، وفوق الواقع) المقترنة في كُلِّ مَكَانٍ بإستراتيجية الردع))⁽¹⁾، لكنَّ الحلَّ، حينها، سيَعْمُرُنَا باستلاب أكثر مما نحن عليه. سيصبح هنالك استلابٌ من المصطنع- الحاضر لا للخروج منه بل للاستلاب بسكونٍ في زمنٍ آخر.

سنرجيَّ الحلَّ، منهجياً تماشياً مع سياقِ دراستنا؛ لغرض كشف مخبيات التساؤل أكثر؛ وذلك لأننا لا نزالُ غيرَ قادرينَ على ابتعاثِ أنموذجِ المخيالِ العلميِّ، الذي سيكونُ، في مابعد، هو السَّيْلُ، والذي يسميه بودريار بالباتافيزياء، فنحن حتَّى على مستوى النظرية منخورين بالسَّلب، السلب بمعنى الضَّياع لا الموقف. يقول بودريار: ((في كُلِّ مكانٍ، وفي أيِّ ميدانٍ: سياسياً كان أو بيولوجياً، أو نفسياً، أو إعلامياً، حيثُ لا يمكنُ فيه بقاءُ التمييزِ بين قطبين، ندخلُ في الاصطناع، وبالتالي في التلاعُب المطلق، لا يكونُ ذلك بالسلبية [بلا موقف] بل بالخلط بين الإيجابيِّ والسَّلب))⁽²⁾، هذا ما نوذُّ الإشارةَ له؛ في أنَّ ضياع معيارية مرتبطة بالواقع يُحْتَمُّ علينا أن نكونَ مصطنعين. الموقف يحتاج ازدواجاً قطبياً، وقيماً، هنا ينكشفُ الرهانُ وكأنَّه مهدومٌ من الأساس؛ لضياع أصلِ الفكرة.

تَرَاتِيَّاتُ الْمُصْطَنَعِ، أَوْ تَطَوُّرَاتُ السَّمِيُولَاكْرَا:

لم تكن الصورةُ وتمثيلُها ورمزيُّها مأخوذةً بنمطٍ واحدٍ، بالطبع؛ نتيجةً لتطور الوعي الإنسانيِّ من جهةٍ، وتطورِ التَّقْنِيَّةِ من جهةٍ أُخرى؛ ولذلك نجدُ بودريار يقرر وجود ثلاثة تراتيبات - درجات للمصطنع هي⁽³⁾:

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

(3) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، 195.

1- مُصْطَنَعٌ طَبِيعِيٌّ: وهو على علاقةٍ بالطبيعة، وقائم على الصورة والتقيد، ومنسجم وتفاؤلي.

2- مُصْطَنَعٌ مُنتَجٌ: إنتاجيٌّ، يقوم على الطاقة والقوة وتجسيدهما بالآلة، وفي كلّ نظام الإنتاج.

3- مُصْطَنَعٌ الاصْطِنَاع: وهو القائم على الإعلام، والرقمية والشمولية، والتي تُعدّ ما فوق واقعية، وتهدف إلى التحكم الشامل.

وهذه هي من جهة أخرى مطابقة لمرحليات الصورة التي سبق وأن اشرفنا لها، وهنا يمكن تلمس إشارة تاريخية، أيضاً، لربط المصطنع الطبيعي بالعصور التقليدية، والمصطنع المنتج بالعصور الحديثة والصناعية، ومصطنع الاصطناع بعصر (زمنية) مابعد الحداثة أو المعاصرة.

المُجْتَمَعُ الاستهلاكيّ وَمَرْحَلَةُ الصَّدْمَةِ الكُبْرَى:

مِنْ مَنْطِقِ الْقِيَمَةِ الثَّنَائِيِّ إِلَى رُبَاعِيَّةِ الْمَنْطِقِ:

يكافئُ بودريار بين لسانيات سوسير في البناء اللغوي والإحالة الدلالية، ونظرية القيمة لدى ماركس، فيقول: ((لقد حدد سوسير مستويين داخل اللغة: مستوى تحيل به اللغة على الشيء، ومستوى اختلافي بنيوي، وهو المحدد لقيمة العناصر داخل اللغة. اعتقد أن هنالك تماثلاً مطلقاً بين لسانيات سوسير ونظرية ماركس في الإنتاج: فقيمة الاستعمال تحدد قيمة السلعة داخل الاستهلاك، وقيمة التبادل تحيل على قابلية البضائع للتميز والاختلاف عن بعضها البعض، وتحدد القيمتان مجمل الاقتصاد السياسي⁽¹⁾)). ويبدأ بودريار نظريته في نقد الاقتصاد السياسي، عبر مراجعة لما قدمه ماركس في منطق القيمة، وحصره بثنائية القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، ليكشف عن أبعادٍ أخرى من القيمة تحمل بُعداً رمزياً، ثم تحوّلًا علاماتيًّا للغة القيمة اليوم.

(1) جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ص 30.

ويناقش بودريار هذا المنعطف بتقريره ووضعه لأربعة أنواعٍ من المنطقِ الحاكمِ لأصولِ التعاملِ وهي⁽¹⁾:

- 1- منطقُ الإجراءاتِ العمليّة، والذي يعتمد فكرة قيمة الاستعمال.
 - 2- منطقُ التعادل، والذي يقابل قيمة التبادل.
 - 3- منطقُ تساوي الحدّين، وهو الذي يقابل التبادل الرمزيّ.
 - 4- منطقُ الاختلافِ والذي يَعمِدُ القيمةَ العلاميّة.
- والأوّل هو منطقُ المنفعة، يَتمّ الثاني هو منطقُ السوق، والثالثُ منطقُ الهدية، والرابعُ يَتحوّلُ إلى منطقِ الحالة. وهذه المنطقياتُ هي مُراوِحةٌ بين الأداةِ والسلعةِ والرمزِ والعلامةِ.

والقيمةُ الاستعماليّةُ-حسب ماركس- تقاسُ طبقاً لمنفعتها، وهي مستقلةٌ وماديّةٌ لاتعلّقُ بقيمة العمل المنتج لها أو كلفته، بل بما يمكن النفع منها، أما القيمة التبادليّة فهي نسبيّةٌ وتتغيرُ باستمرار الزّمان والمكان وهي تبدو اعتباطيّةٌ وذاتيّةٌ؛ لذلك نجدُ فصلاً واضحاً بين القيمتين.⁽²⁾ والقيمتان بينهما نوعٌ من التناقضِ على الرّغم من تعلّقهما بموضوع واحدٍ هو البضاعة. وبدلاً من التّعاملِ السائدِ بمنطقِ القيمة التبادليّةِ يجدُ ماركس أنّه من الضروريّ تتبع القيمة الاستعماليّة الكامنة خلف تلك القيم التبادليّة لها.⁽³⁾

هنا يُعلِنُ موتَ منطقِ الإنتاج. إذ تضعُ الهيئَةُ البنيويّةُ للقيمة (الآنفة المذكور) ببساطةٍ وبشكلٍ تزامنيٍّ نهايةً لأنظمةِ الإنتاج والاقتصادِ السّياسيِّ والتمثيلِ السّياسيِّ والعلاقاتِ السّياسيّة. وبوجود الشيفرة ينهار كُلُّ هذا نحو التصنع. وتوخيّاً للدقّة، فلنُ نمحى عن الوجود لا الاقتصاد الكلاسيكيّ ولا الاقتصاد السّياسيِّ، فهما يتواجدان بشكلٍ ثانويٍّ يصبح نوعاً من المبدأ الخياليّ للشّيط. وهكذا يتبع النمط

(1) ينظر: جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى ما بعد الحدائنة،

ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 467-468.

(2) ينظر: كارل ماركس، رأس المال، الكتاب الأول، تطور الإنتاج الرأسمالي، دار البقعة العربية، دمشق، 1958، ص 54-55.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 72.

نفسه كُلُّ من الإنتاج الاقتصادي، كما عرّفه ماركس، ومنطق التمثيل (الرمزي) كما عرّفه دي سوسير: فهما يؤسسان لمبادئ التكافؤ. ويؤسّس التكافؤ عملية تبادل منتظمة ومنظمة. فالمال في الوسط الاقتصادي يمثل المبدأ الراسخ للتكافؤ: فلكل شيء ثمن، وذلك الثمن يقارن بشكل مباشر مع ثمن أي شيء آخر، وفي مجال اللغة، أو التمثيل، يمكن التكافؤ، بين الدال والمدلول أو الإشارة والمشار إليه، المعنى من أن يُنتج، ويُتبادل، ويُتراكم. فلفظة الشجرة تعني الشيء ذاته سواء نطقها طفل أو خبير بستنة أو شاعر. وبالنسبة تحصل نهاية الإنتاج بالتزامن مع التحول من التكافؤ المحدد إلى التكافؤ غير المحدد المستمر بالازدياد؛ بسبب تبادل الإشارات مع بعضها البعض أكثر مما هو الحال مع "الحقيقي" شرط أن لا تعود تبادل حول الحقيقة، فلا دي سوسير ولا ماركس كان له توجس (تطير) من هذا، هذا هو نهاية منطقي الإنتاج الماركسي والتمثيلية الممكنة لدي سوسير.⁽¹⁾

ويذهب بودريار إلى أبعد من ذلك ليبحث في تحولات جديدة في نظام الرأسمال والاستهلاك الجديد، فقد تطوّرت الرأسمالية لتُضيف أبعاداً أخرى للقيمة، كما أسلفنا سابقاً، ومنه يجب أن نفهم معنى الرمزية التي تُحمل في ثنايا التعاملات الاجتماعية للقيمة، ويأخذ مثلاً على ذلك مفهوم الهبة أو الهدية، فهي من جهة الواهب عبارة عن حالة من الخسارة والضيق؛ لأنها بدون حساب أو مقابل أو معادلة للإعادة والتعويض، أمّا من جهة المتلقي فلا يمكن أن تُقاس قيمة الأشياء نسبة لغيرها من الموضوعات؛ لأنها لا تقع ضمن القيمة المادية والاستعمالية - الأدوات، بل ضمن حيز الفردية والشخصية؛ لأنها تحمل معنى التبادل الرمزي، وهنا بتصور بودريار يعدّ تقسيم الهدايا واستقبالها جزءاً مما نعتقده من روح الحقيقة، وهو كذلك يمثل تسديد ضربة للأنساق المهيمنة والمنظمة والمشفرة لحياتنا⁽²⁾، هنا يتبين منطق الرمز. بقي أن نفهم منطق العلامة لديه، وهو ما يحكم عالمنا المعاصر ويحوّله إلى زيف وخنوع

(1) See: William Pawlett, Jean Baudrillard, Against Banality, by Routledge, London and New York, 2007, pp. 40-41

(2) ينظر: ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية: فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة لحسن احمامة، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 261.

وذوبان في السميولاكرا. فما هو جوهرِيّ في الموضوع القيميّ اليوم هو قدرته على الدلالة، أو على حالة/وضع، فالأشياء لاستهلاك، في مجتمعا المصطنع- المستهلك، ببساطة، وإنّما يَتِمُّ إنتاجها أصلاً لمتطلبات الدلالة على حالة معيّنة، وأكثر من كونها تلبية لحاجة؛ لذلك هي تصبح علاماتٍ تاركةً ورأعها عالم الضرورة والاحتياج.⁽¹⁾ أي: حالة أو وضع يعيشه الإنسان بحريته أو رَغماً عنه تستلزم إنتاجاً معيناً من السلع وذلك يجعل منطقها يخرج عن إرادته وحاجته ويتحوّل إلى مايتعلق بشفرة النظام المهيمن ووسائل الدعاية والإعلان التي تفرض تلك النوعية من الاستهلاك.

لذلك تعد مساهمة بودريار في تقلص رؤية للاستهلاك بوصفه علاقةً ونظاماً علاماتيّاً، مساهمة ملحوظة، وتغيير في مسار فهم الوضع مابعد الحداثي، على أنّه يحمل ثقافةً صوريّةً وانتقاليّةً وعبثيّةً وزائلةً؛ لذلك حولت دراسة بودريار الاهتمام والحصص الاقتصاديّة من المنتج إلى مجتمعات الاستهلاك وأماكن التسوق.⁽²⁾

وتوتاليّتارية النظام- القائم (أيدولوجيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً) تقوم بمهمة تدميريّة على هيئة قياس وتشفير وتنظيم لكلّ علاقات التبادل بين البشر حتّى الجنسانية والتسالي، التي أصبحت موضوعاً للتقنين والتنظيم حدّ الإفراط، وهكذا يتبين انتقال الاقتصاديات الرأسماليّة من بضاعة- الشكل إلى علامة- الشكل⁽³⁾، الصورة والعلامة هي المعيار الزائف للحاجة اليوم. ((كل ثقافتنا هي الآن تنزلق من ألعاب التنافس والتعبير إلى ألعاب المصادفة والدوار. فاللايقين حتّى في العمق يدفعنا إلى التكاثر المفرط المدوخ للخواص الشكليّة وتاليّاً يدفعنا إلى شكل الاندھال. فالاندھال هو هذه الخاصية الخاصة لكل جسد يحوم حول ذاته إلى درجة فقدان المعنى، والذي يتألق بالتالي في شكله الخالص والفارغ. الموضة هي

(1) ينظر: جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ص 468.

(2) ينظر: ألان وارد، الاستهلاك، ضمن كتاب طوبي بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 77.

(3) ينظر: ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية: فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 259.

انذهال الجميل: ماهي إلا شكلٌ محضٌ فارغٌ لاستيطيقا موهومة. فالتمظهر هو انذهال الواقع: ما عليكم إلا أن تشاهدوا التلّفاز: فكلُّ الأحداث الواقعيّة تتابعُ فيه ضمن علاقة انذهاليّة تماماً، أي ضمن السمات المدوخة والمقوّبة، اللاواقعيّة والمتواترة التي يتيح اطرادها الخرق والمتصل واللامتقطع. فالمنذهل هو الشيء الذي تقع عليه وسائل الدعاية هو المستهلك في الدعاية، الاستغراق الدعاويّ - إنّه تحويم قيمة الاستعمال وقيمة التبادل إلى درجة الإلغاء في الشكل الخالص والفارغ لعلامة الصنع⁽¹⁾. هكذا يمحصر بودريار صفة المستهلك والقيمة بدوافع وردود فعل انذهاليّة. إنّ الانذهال هو سبب تقمصنا لدور استهلاكيّ لاعلاقة له ببعد جماليّ أو واقعيّ يسوغه بقدر ما للسميولوكرا الاعلانيّة كل ذلك.

كلُّ التحوّلات السّابِقة، من منظور بودريار، إنّما تتعلق بتبديل جلد الرأسماليّة لنفسها، عبر تطور حساباتها وهيمنتها، فقد غيرت قيمة جميع الأشياء إلى تبادليّة لكن بصورة علاميّة، وعكست العلاقة بين الشيء وقيمتها⁽²⁾ ففي الاقتصاديات الكلاسيكيّة للرأسماليّة، نفسها، كانت قيمة الأشياء تلعب دوراً في تحديد القيمة التبادليّة، إلا أنّه مع منطق العلامات أصبحت العلامة هي من يحدد تلك القيمة؛ لذلك تصبح محاكاة القيم التبادليّة بمنظورها التقليديّ - على أنّها من يحكم أسس التعامل - عبارة عن وهم، لاختفاء موضوعها أصلاً، يقول بودريار: ((إنّ الموضوع الأميركيّ المسلم باحتمال حدوثه في شكلٍ أو لونٍ أو مادةٍ أو وظيفةٍ أو خطابٍ.. أسطورة،... إنّهُ لاشيء، وإنّما أنواع مختلفة من العلاقات والأهميات التي تلتقي وتتعارض وتلتف حوله))⁽³⁾، هذا هو ما يصادف وعي الإنسان المعاصر. إنّهُ صدمةٌ كبرى بضياح ما يعول عليه ضياح الحقيقة. لذلك

(1) جان بودريار، "صدمة النص"، ضمن كتاب: الاستراتيجيات اغتومة، ترجمة مركز الإنماء القومي - العرب والفكر العالمي العدد التاسع، ص 119.

(2) ينظر: اتايل موني ويسيتي ايفانز (تحرير)، العولمة: المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي ومراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2009، ص 313.

(3) Jean Baudrillard, For a Critique of Political Economy of the Sign, trans. Charles Levin, 1981, ST Louis, telos Press, p. 155.

نقلا عن ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 255-256.

يكون منطق صورة- السلعة بمثابة استقصاء في فيضان الصور، نتيجة للتطور الهائل للرأسمالية.

يتبين مما سبق ذكره، أن هنالك منعطفاً بودريارياً، يشير وبوضوح إلى انحراف مثالي ((عن نظرية ماركس، والانتقال من التأكيد على الإنتاج إلى التأكيد على إعادة الإنتاج، ومضاعفة لانهاية لها للرموز، والصور، والتصنعات، من خلال وسائل الإعلام التي تمحو التمييز بين الخيال والواقع، أو بين الصورة والواقع... والإنتاج المتزايد للرموز، وإعادة إنتاج الصور والتصنعات، يؤدي إلى افتقاد المعنى الثابت، واستطبيقية الواقع))⁽¹⁾؛ ولذلك نجد أن ثقافة الاستهلاك هي النتيجة المحتملة للاقتصاد المعلوم والمعلن والإعلامي- المصطنع، وتأتي هذه الثقافة لتؤكد على البعد الثقافي- الرمزي للاقتصاد، أو التركيز على اقتصاد السلع الثقافية. والأخيرة بدورها لاتحمل معنى واقعياً، بل هي صورة على صورة، وهنا ينبثق ما يسميه بودريار بعصر التضليل، ويفتح بإستراتيجية مرونة وقابلية أن تأخذ العناصر والأشياء (الصورية غالباً) مكان بعضها البعض، وحتى العناصر التي كانت في يوم ما متعارضة ومتناقضة تصبح مع شكل النظام الجديد قابلة لأن تتلاءم وتتوافق. إنها بداية النهاية لكل القيم والمعايير الإنسانية، من أجل قيام نظام الصور والدلائل، لقد أصبح كل شيء قائماً على سياسة التحييد واللاقيمة، وهذه هي الفوضى الكبرى، اليوم، لرأس المال.⁽²⁾

الميديالاكرا والهيمنة السلطوية، السِّيَاسِيُّ الغَائِبُ- الحَاضِرُ:

تأسيساً على ماسبق، يرتبط الواقع المفرط دلاليّاً بما تعبر عنه الاصطوانات المنتجة تحت هيمنة الرأسمالية المعلوماتية؛ وذلك لأنّ العروض الإعلامية قد أصبحت ذات حقيقة أكثر من الواقع نفسه، وأكثر من الأحداث التي تحكيها أو تصورها.⁽³⁾

(1) مايك فيذرستون، ثقافة الاستهلاك وما بعد الحداثة، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2010، ص 62.

(2) ينظر: جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ص 31

(3) ينظر: انابيل موني وبيسي ايغانز(تحرير)، العولمة: المفاهيم الأساسية، ص 312-313.

ويخلص بودريار إلى أن تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في حياتنا في كل مكان منها، سيخلق عالماً من الواقع المفرط الذي يتكون من اختلاط أنماط السلوك البشري من جهة، والصور الإعلامية من جهة أخرى،⁽¹⁾ ليتألف واقعاً افتراضياً خليطاً ومتداخلاً يكتسب معانيه ودلالاته من صور ومشاهد أخرى ومكررة فوق- فوق الواقع. ويقدم بودريار فرضيات ثلاث حول دور الإعلام، وإمكانياته⁽²⁾:

1- إما أن ينتج الإعلام المعنى، لكنه يخسر خسارة حادة في الدلالة، وخسارة في المعنى، وهنا لا حل إلا بإعادة إنتاجه على مستوى القاعدة لغرض استبدال ما فشل من وسائله.

2- أو أنه ليس للإعلام علاقة بالدلالة، ولا ارتباط له بالمعنى بحد ذاته، إذ إنه ليس إلا مجرد وسيلة أو وسيط تقني يوصل الخطاب ولا ينطوي على غائية في المعنى.

3- أو أنه على العكس من ذلك سيتلازم ضرورياً بالمعنى، وسيكون حينها مدمراً ومزياً له ولدلالته.

والفرضية الأخيرة هي الأقرب لبودريار، إذ إنه يرى أن الإعلام يسرّع في إنتاج المعنى، بل وفائض في القيمة للمعنى، كما هو فائض القيمة في الاقتصاد الناتج عن التداول المسرّع لرأس المال، كما أن الإعلام يلتهم مضامينه- نفسه، القائمة على البعد التواصلّي والاجتماعي⁽³⁾، ويستبدل ذلك بهيمنة وجماهيرية^(*).

(1) ينظر: أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية) ترجمة فائز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 513.

(2) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 147-148.

(3) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 150-151.

(*) الجماهير (عند بودريار): هي وزن مادي عاطل يمتص كل شيء، ولا يستجيب لأي شيء. ولقد بات الاستهلاك بالنسبة له مجرد لعب، والسياسة مجرد عرض، إذ يماطرها من وسائل الإعلام الجماهيرية، لم تعد تتعامل مع العلامات كعلامات رامية لأي شيء ذي معنى. (ينظر، ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 263).

إنَّ الضربة القاسية التي تواجه المجتمع بقيمه الترابطية والتواصلية، هي بتحويله إلى جمع هلامي اسمه الجمهور، والإعلام هو من يقوم بهذه المهمة البشعة، ولذلك نجد أنفسنا أمام سلطة هذا النظام وكأئننا عاجزون من طرف، وثورويون من جهة أخرى!

وتسيطرُ الإعلاميات (الوسائل) على عقلية الإنسان المستلب، اليوم، لتحويل لديه كلِّ ماله معنى تاريخي وسياسي واجتماعي إلى صورة فوق الصورة حاملة دلالات مبتذلة لتشكّل بجانبها الآخر فهماً مهولاً عن أشياء لا واقع لها، فهي تعملُ بالتجاهل: إهمالي وتقويلي.

لذلك تبدو منهجية بودريار ساعية إلى تقليص أهمية أحداثٍ معقدة (ومصطنعة) مثل الحروب إلى حيزها الحقيقي في أطر التصنع والوهم والواقع المفرط، كما أنها (المنهجية البودريارية) تلقي الضوء على البُعد الإضافي، عالي التقنية، للأحداث الإعلامية⁽¹⁾، فتكشف مستويات الخداع التي لحقت بنا. يقول بودريار: ((نحن إزاء هذا النظام في وضع مزدوج، وعصي على الحل، ارتباط مزدوج، تماماً مثل الأطفال إزاء متطلبات البالغين. إنَّ المطلوب منهم، في الآن نفسه، أن يتكونوا كذوات مستقلة ومسؤولين أحرار وواعين؛ وأن يتكونوا كمواضيع خاضعة وبلا فعالية ومطيعين وامثالين... وفي إزاء مطلب مزدوج، نراه (الطفل والمراهق تجاه العائلة - الإنسان تجاه السلطة) يرد بإستراتيجية مزدوجة، ففي إزاء مطلب جعله موضوعاً يرد باستخدام كل ممارسات العصيان والتمرد والتحرر، باختصار، كل المطالبة بأن يكون ذاتاً. وهو بإزاء مطلب جعله ذاتاً يذلل مقاومة بنفس عناد وفعالية مقاومة-موضوع، أي بالعكس تماماً: صبيانية، امثالية فائقة، تبعية مطلقة، سلبية، بلادة⁽²⁾). هذا يحولنا إلى البحث في سياق السميولاكرا مجتمعياً، أي المجتمع المصنع، وكيفية تفاعلاته.

(1) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

(2) جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 155.

مُجْتَمَعُ الْمَشْهَدِ (*) وَغِيَابُ الْفَاعِلِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ:

يبدو المجتمع المستهلك - المشهد - المصطنع - الجماهيري، حاملاً كفه بيده. إنَّه مجتمع مشارف على الموت، هكذا يريد أن يصوّر لنا بودريار واقع المجتمعات المعاصرة، أو مجتمعات ما بعد الحداثيّة. فهي مجتمعات تُخَرَّتْ من قبل فيض وكم هائل من صور استهلاك بمواد إعلان وسلطويّة إعلاميّة، حولته إلى خاضع ومستلم ومشاهد. وكأنّما الحياة تعرض أمام الناس وهم يدون رأيهم من بعيد لا بقصد التأثير بل؛ لأنّهم متأثرون!

إنّ اختزال المجتمع أو ردّه إلى جماهير رغوويّة، ترفض التثبيت والبحث عن الحقيقة، والتأمل والتفكير في السلطات المهيمنة الإعلاميّة، وما تقوم به من خداع واصطناع لواقعهم المكرر حدّ الضياع، كلّ هذا يؤدي إلى جعله كتلة هلاميّة غير قادرة على التأثير، بل ولا يمكن أن تؤثر.

وهذه المجتمعات لاكتفي باختزال الواقع والحاضر وتضييعه بقصور منها، بل تتعدى بسبب إيهامها المستمر من قبل وسائل الإعلام إلى أن تختزل نصوص التاريخ وحقائقه إلى سيمولاكرا تحمل معنى - فوق المعنى، كما في دراسة ماض مؤلم؛ فمعنى التاريخ لا يمثل في ما يؤلم أكثر منه فيما نقول عنه إنّه مؤلم؛ ذلك لأنّنا لانستطيع الإمساك بالحقيقة التاريخيّة، لبُعْدنا الزمانيّ، وعلى الرّغم من ذلك نَجِدُنَا مصممين على إضفاء معنى على ذلك الألم بالقول. (1) من هنا يصبح الموقف المجتمعيّ ذائباً في تشتت جماهيريّ، تنفتت فيه التضامنيّة، وتنتهي فيه مقولاتُ الإرادة أو الرأي العام وأفكار مثل الأمة والهوية وتصبح عبارة عن مناخ صوريّ.

(*) المشهد Spectacle: تمثل الكلمة اختصاراً غامضاً لمجتمع قيمين عليه وسائل الإعلام، والأجهزة الالكترونية، لاسيّما الأفلام والتلفاز، التي غالباً ما تحمل ففي طياتها ثقافة المستهلك، ويتم فيها تحييد الأفراد سياسياً بحيث يتحولون إلى مشاهدين دائمين. (ينظر: جونثان كراي، المشهد، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 627).

(1) ينظر: ليندا هتشون، سياسة ما بعد الحداثيّة، ص 188.

لذلك، نجدنا أمام اعتراف بأحقية مقول بودريار بأن الرأي العام (أو ما يمكن أن يسمى كذلك) يمكن أن يُحرّف عن مساره، لدرجة يفقد معها صلته بقضايا وأحداث العالم الحقيقي؛ ولذلك فمن الصعب الهروب من استنتاجه الساحر بأنه ما من أحد يمكن أن يدعي المعرفة خارج إطار ما يقدم عبر الآلة الرسمية للرقابة والتضليل الإعلامي المنسق حكومياً⁽¹⁾، وهو ما يجعلنا، حينما ننظر بمنظار بودريار، نعتقد أن مناقشة ما يحصل على المستوى السياسي والعالمي، وكما تظهره وسائل الإعلام وتهمين به علينا، خارج معيارية الحقيقة والزيف؛ لأنّ العكس يقودنا إلى غباء أخلاقي وفكري، وفشل في إدراك حقيقة أن كل ما يُث عبارة عن زيف،⁽²⁾ والعمل بمقتضى المعيارية التي ينقدها بودريار تُعدّ من أعظم الحماقات؛ لأنها تقودنا إلى التفكير بحسب إستراتيجية من يرغب في الحفاظ على التميز والسيطرة الإيديولوجية، القابعة خلف المنتج للنص الصوري، وهو برمته زائف.

التلفزيون - التقنية والبورنوغرافيا:

تُشكّل أدوات التقنية، بمحملها، وسيلة طيّعة بيد السياسي. فرضية صائبة، تأخذ تسويقها في ذلك مما استطاعت أن تؤديه وسائل الإعلام بوساطتها (التلفزيون مثلاً) لتؤدي دوراً عجزت عن تأديته كثير من وسائط السياسي من الصحافة والمثليّات، والفضاءات الحوارية، بل والمسابقات السياسية لتشكيل أي وعي سياسي للجمهور.

وأخذت هذه التقنية - من أجل سياسة الموضوع الصوري/المصطنع إلى حد التحييد السياسي - بالبحث عن الذروة الجنسية والإباحية (الصورية) كطبيعة تأثيرية على المتلقي، وهذا مايجوّل الفكر المعاصر من الواقع واللوغوس إلى الصورة والايروس، ومعية هذه السيطرة الشبكية، ينذرنا بودريار بنهاية اللذة المرافقة للعمل الجنسي؛ لأنه وصل حدّه بإشباع الصور، فلقد ((انتهى زمن المواضيع الشبكية،

(1) ينظر: كريستوفر نوريس، نظرية لانتقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ص 24-25.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 277.

فأصبح كل شيء ثقباً لتفريغ المنعكس... (كما في التعذيب التلقيني البدائي، المختلف عندنا). إن كل الجسد أصبح رمزاً يقدم نفسه ليتبادل رموز الجسد، فالجسد والتقنية يعكسان الواحد في الآخر رموزه الشغوفة. تجريد شهواني وهندسة⁽¹⁾؛ لذلك لا تعود التقنية هي تلك الأداة - للإنسان، أو الوسيط النفعي له، بل أصبحت حاملة ومصنعة للرمز، رمز مؤثر على الجسد والفكر، بل أحاطها بودريار إلى كونها وسيلة لتفكيك الجسد وهي مجردة عن أي بعد وظيفي، بل هي استمرارية لعملية الموت في تقطيع أوصال الجسد وضياح الذات - اغترابها، فهي تقوم بمهمة إشباع الجسد بالجراح الرمزية؛ لأنه أصبح غير قادر عن الانفكاك من انتهاكات وعنف التكنولوجيا⁽²⁾، هكذا يصبح الإنسان في غربة جديدة غربة بلاوعي، أو غربة ممتعة صورياً، أو قل غربة شبقية لا تتيح مجالا للخلاص، للملاءم اللذوي الذي ترافقه عمليات الهيمنة، وتأسيساً على ذلك، يتحول الإنسان إلى آلة من نوع فريد، آلة للافتراضي كما يحلو لبودريار أن يصفه، يقول: ((لا تنتج الآلات سوى الآلات. وهذا ما يؤكد تطور تكنولوجيات الافتراضي. إذ يفضي التقدم في المكننة إلى تذويب التمييز بين الإنسان والآلة. ولربما لم يعد الإنسان إلا الواقع الافتراضي للآلة، وهذا ما تشير إليه الشاشة واستراتيجياتها))⁽³⁾، فهو نوع من الاستلاب ((عبر فرض الإقامة الجبرية أمام الشاشة، بهذا الشكل، يتحول المشاهدون، حيث يعيشون ثورهم كسفر داخل إستراتيجية الصور، أي أنهم يتحولون إلى سائحين داخل قصة افتراضية))⁽⁴⁾، وينبثق الإشكال السياسي للافتراضي وهيمنته عبر البحث في دلالاته الذاتية، أي في معنى الافتراضي وطبيعته، وكيف يعمل وماذا يعمل؟

لذلك نجد بودريار واعياً بهذه الخطورة وترافقها مع السؤال السياسي وجدله، يقول: ((هل يمكن اعتبار الصورة التي لا تحيل إلا إلى ذاتها، صورة؟ وبالتالي تجاهلها

(1) جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 185.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 183.

(3) جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 70.

(4) المصدر نفسه، ص 46.

لذاهما- وهذا مشكل سياسي- عندما تتحول التلفزة إلى فضاء استراتيجي وافتراضي للحدث، فإنها تصبح آلة للتصفية، حيث تتم إبادة الموضوع الواقعي لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط الإعلامي⁽¹⁾، فكل الأحداث الواقعة والجارية لا يمكن الحديث عنها أو تمثيلها، بقدر ما أن الصور تنتج أحداثاً وتقول عنها، هكذا هي تصطبغ مانريده وما لا نريده بإرادتها فقط؛ لأنها الوسيلة الأمثل لسيطرة الإعلام؛ ((إن الصورة في النظام الطبيعي لوسائل الإعلام هي الملاذ الخيالي في وجه الحدث. إنها شكل من أشكال الفرار، مؤامرة الحدث. بهذا المعنى: إنها عنف خلقي للحدث))⁽²⁾، هنا تتضح مديات القسر الأيديولوجي، والمعاباة بالإرادة القهرية السياسية، فهلامية المجتمع وتحويله نحو الضفة الأخرى للحقيقة، حيث لا يوجد إلا الصورة، يجعل من السلطة قادرة على التحكم أكثر فأكثر، ومن النظام عنفاً أكبر. وكل ذلك بدعامة الإعلام (ولاسيما التلفزيون)، إلا أنه ليس الإعلام الوظيفي، المراد له أن يكون حراً وناطقاً عن الحقيقة، بل إننا أمام توهم وصناعة وهم. إننا، بلغة بودريار، أمام مزايل إعلامية.

وسيدو التاريخ المعاصر بمجمله تاريخاً إيهامياً، لسلطوية توتاليتارية أتقنت السلب التقني للإنسان، ويقرأ بودريار التاريخ على أنه انكشاف الحقيقة التكنولوجية، والتي تتحول دائماً إلى النقيض، إذ يوظف النظام عناصر أخرى باستمرار وينتج نظاماً تكنولوجياً متطوراً، والذي يصبح بعدها غير حقيقي أو صائب بسبب إسرافه وأوهامه وجلبه عواقب غير متوقعة⁽³⁾. هكذا يبدو الواقع وهماً، والحرب لعبة إلكترونية، والدفاعية السياسية وكأنها ضحك تقني على عقول البشر!

(1) المصدر نفسه، ص 46.

(2) جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، تقديم وتعليق إبراهيم محمود، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2005، ص 55.

(3) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

فِي الْحَرْبِ وَالْعَوْلَمَةِ وَالْإِزْهَابِ.. الْعُنفُ الرَّمْزِيُّ وَهَشَاشَةُ النِّظَامِ:

1- عَنْ حَرْبِ الْخَلِيجِ:

قرر بودريار، يوماً، أنَّ حربَ الخليج لنْ تحصل، وبعد أن حصلتْ (صورياً وبشيء من الواقعية المفرطة)، قال: إِنَّها لم تحصل. هاتان المقولتان له، جرتنا إلَى الجدل بشأن شخصه وفكره، وقد بدأ بودريار من وقتها، بالكلام حول أثر المصطنع في إيهام الناس حول موضوعات صورية لم تقع حقيقة.

يقول بودريار: ((لم تكن هذه الحرب (حرب الخليج) العسكرية حقيقية. لقد كانت حرباً بهدف التضليل أو تضليلاً بهدف الحرب. ومارس الأمريكيون الحرب نفسها على الرأي العام عبر وسائل الرقابة والإعلام))⁽¹⁾؛ لذلك فطلما نحن نعيش مرحلة من أشكال الاصطناع والتوهم السطحي، وهي مرحلة الإشارات التي تفتقر لمحتويات دلالية وواقعية، وحقبة من مؤثرات الواقع المسرحية، في مثل هكذا حالة لا بد وأنْ تتمظهر حرب الخليج كحدث مابعد حدثيٍّ ومافوق واقعيٍّ (بإطلاق)⁽²⁾؛ ومن ذلك يحكم بودريار على أنْ أغلب الأحداث الجارية، أو التي تسوّقها وسائل الإعلام بصورتها الفائضة عن القيمة بأنْها مشككة ومضللة، بل ونحكم بيقينية قطعها لكل الصلات مع الواقع.

وقد شكّل الاصطناع النوويّ وصورة الإعلام لأزمة الحرب اللإنسانية، التي قد تحصل في أي لحظة، هاجس ومسوغ، في الوقت نفسه، لتشكيل صورة الآخر العنيفة، بل وشرعية العنف ضده قبل عنفه المفترض. والحقيقة أنَّه ((ليس العنف النوويّ، المهدد للنوع البشري، هو الذي يشل القطاعات الحيوية للجماعات البشرية، بقدر ما تقوم أساليبُ الإقناع والردع على تصنّع حرب نووية في الواقع الفوقي وتترجم إلَى هواجس وهلوسات حقيقية في الواقع المرجعي))⁽³⁾، هكذا تبدو المعادلة صنع العدو، وإقصاء الآخر لأنْه صورته، وحمل لواء الخلاص والتحرر

(1) جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 43.

(2) كريستوفر نوريس، نظرية لائقية، ص 31.

(3) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 219.

(المركزيّ بطبعه)، ذلك ما شكل معنى الحق في الردع على كل ما لم يكن كائناً واقعاً، بل يصنعه الإعلام- السياسيّ، ويستهلكه المشاهد- الخاضع، وبعدها تشكيل موقف انطولوجيّ وقيميّ تجاهه. إنّها لعبة وحرب المصطنعات. وذلك ما كانت عليه حرب الخليج.

والنتيجة التي يكشفها بودريار بقراءته للواقعيّة حرب الخليج، أنّه لم يحصل أي ابتهاج بما يسمى بالانتصار. بل أنّ هنالك هروباً نحو نسيان كلّ شيء متعلق بها، فلقد كانت حرباً بلا نتيجة لكنها بالتأكيد كانت مؤثرة⁽¹⁾.

إنّ هذا الأسلوب في التحليل، حسب الواقعيّة المفرطة، يخترن ضوابط تاريخيّة أكثر تحديداً يمكن أن تحلل كيف يمكن أن تبنى وتوظف عقلانيّة تكنولوجيّة، وكيف ولماذا يمكن أن تفشل؟ كما تغطي الاضطراب والاختلال اللذين تجلبهما أمور مثل الأزمات وإعادة تنظيم الرأسماليّة العالميّة، وتنامي الأصوليّة والنزاعات الإثنيّة (العرقية) والإرهاب الدوليّ والتي برزت كرد فعل للعقلانيّة العولميّة لنظام السوق وانحلال النظام العالميّ ثنائي القطب.⁽²⁾

2- عَنْ الإِرْهَابِ وَالْعَوْلَمَةِ:

يأخذ الاركيولوجيون المعاصرون بتتقيهم عن جذور الإرهاب فيعزوه تارةً إلى أصول دينيّة وأخرى إلى طبيعة بيئة جغرافيّة أو عرقيّة، بينما ينعطف بودريار، مخالفاً أسلوب البحث الآنف، كعادته عن هذا المسار، معطياً تفسيراً جديداً لظهور الإرهاب وتفاقمه كظاهرة معاصرة. ((فليس الإرهابُ الرَّاهِنُ حفيدُ تاريخٍ تقليديٍّ للفوضى وللعدميّة وللتعصب. إنّهُ معاصر للعولمة. ولكي نحيط بسماته يجب القيام من جديد بتأصيل وجيز لهذه العولمة في علاقاتها مع العام والخاص))⁽³⁾، فالإرهاب هو صنيعة العولمة أو النظام العالمي الذي أخذ بحمل رسالة الإقصاء والإخصاء

(1) ينظر: جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ص 44.

(2) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

(3) جان بودريار، "عنف العالمي"، ترجمة بدر الدين عردوكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، شتاء 2006، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 42.

للمخالفين؛ لذلك يمثل الإرهاب لدى بودريار: ((قوة مضادة حيوية في حالة خصومة مع قوة الموت في النظام، قوة تحدٍ للعملة منحلة كلياً في التداول والتبادل. قوة ذات فريدة لا تقهر. تكون أشد عنفاً كلما بسط النظام هيمنته - حتى يجيء حدث الانقطاع على غرار حدث الحادي عشر من أيلول، والذي لا ينهي هذا التضاد، بل يكسبه على الفور بعداً رمزياً⁽¹⁾))، يبحث بودريار عن ما وراء الحدث، ما وراء الأعمال الإرهابية، كيف لها أن تشكل ردعاً لقوة ردع عظمى؟ ويفرض لذلك فرضية تتيح فسحة من الباتافيزياء كما يسميها وهي إمكانية التحيل للخروج من قسر الحقيقة وقصرها بما يصطنع لنا، فيقول: ((إنّ انهيار الأبراج يمثل الحدث الرمزي الأكبر. تخيل أنّ هذه الأبراج لم تسقط، أو أنّ أحد البرجين تهاوى: التأثير لن يكون ذاته على الإطلاق. البرهان الدامغ لهشاشة القوة العالمية لن يكون نفسه. فالأبراج التي كانت رمز هذه القوة مازالت تجسدها في نهايتها الكارثية، التي تشبه الانتحار. حين تراءت وهي تهاوى بذاتها، كان ثمة انطباع وكأنّها تتحرر رداً على انتحار الطائرات المتحرة⁽²⁾))، هكذا يظهر الحدث رمزاً قبل الواقع، كما في استعارته لوضع خريطة للإمبراطورية على كل بقعة من بقع وأشبار أرضها، وحينما تنتهي سلطة تلك الإمبراطورية تبدأ الجغرافيا بالتغير تبعاً لتغير رمز الخريطة؛ لذلك فإنّ انهيار البرجين في العمل الإرهابي للحادي عشر من أيلول هو انهيار رمزي، وهو الذي أدى إلى الانهيار الماديّ لهما، وليس العكس، كما لو أنّ القوة التي كانت تعطي معنى لقيامها قد فقدت فجأة كل طاقتها وكل رونقها وقدرتها على الصمود⁽³⁾؛ لذلك فالإرهاب، من وجهة نظر بودريار، لا يخلق أو يتكر جديداً تجاه العلاقات مع النظام العولمي. إنّه يدفع الأمور إلى حدها الأقصى وإلى ذروتها، ويفاقم حال الأمور ليوصلها إلى وضع من العنف والارتياب⁽⁴⁾، فهو يدفع بالأمور نحو الحد الأقصى حد التلاشي والتفاهة؛ لأنّ كلّ مضاعفة أو تعميم أو انتقال إلى الحد

(1) جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 109.

(2) جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 49.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 49.

(4) ينظر: جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 109.

الأقصى للأشياء يجعلها تبدو على تفاهتها، ويحاول الإرهابيون أن يقدموا رمزاً لموت القوة العظمى إن وجدت. تلك القوة غير حقيقية، فالقوة هي الأخرى، لدى بودريار، تعبر عن واقع مفرط من التصنع والتظاهر؛ لأنها اختفت بدلاً من أن تكون حضوراً ومهيمنة في الواقع؛ ولهذا يعتقد بودريار أن السياسيين العظماء هم الذين يعرفون أن القوة لم تعد موجودة، وأنه لا يوجد شيء عدا الاعتبار المصطنعة لها⁽¹⁾، وأن ما يفعله النظام من خلل، في زيادة القوى وميزاتها لصالحه، سيجعله يحفر قبره بيده، لأن ((التصعيد في قوة القوة يثير إرادة تحطيمها))⁽²⁾. هنا تحول الرمز لأداة إرهابية. لأن الأعمال الإرهابية هي مرآة تعكس، وبالتضخيم، ما يعنفه النظام، وهي أنموذج لعنف رمزي يصعب رده، بل ويعكس عرأوته موت ذلك النظام على الواقع عبر عمليات الانتحار والقتل والتدمير الضدي. إن كل إعلانات إمكانية الردع التي يحكيها السياسيون، في مناسبات ذات علاقة، تبدو وكأنها عاجزة، إلا أنها مفيدة في تسويق التسليح والعنف والحرب.

إن العنف الذي نشهده اليوم هو عنف رد الفعل، عنف الرمزي الخصوصي مقابل العنف الرمزي والمادي العولمي، وبودريار ضد عنف العالمي الذي هو: ((عنف يلاحق كل شكل من أشكال السلبية والخصوصية، بما في ذلك هذا الشكل الأقصى من الخصوصية الذي هو الموت نفسه!... عنف يضع نهاية بمعنى ما للعنف نفسه، ويعمل لإقامة عالم متحرر من كل نظام طبيعي، سواء أكان نظام الجسد، أو الجنس، أو الولادة أو الموت، أكثر من العنف يجب أن نتحدث عن الفتك. فهذا العنف جرثومي. إنه يعمل بالعدوى، برد فعل متسلسل، وهو يهدم كل حصاناتنا وقدرتنا على المقاومة))⁽³⁾، والعنف الرمزي هو الإمكان المتاح ضده. إنه العنف الذي يصنع التميز⁽⁴⁾.

(1) ينظر: جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث،

ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002، ص 206.

(2) جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 50.

(3) جان بودريار، عنف العالمي، ص 43.

(4) ينظر: جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 55.

يمثل بودريار باستعارة بورخيس (شعوب المرأة)، ليصف بها العلاقة بين النظام العولمي والشعوب الضد له، فهي تحكي نفي الشعوب المهزومة إلى ما وراء المرايا والتي يجب عليها في الجانب الآخر من المرأة أن تعكس صورة المنتصرين، ولكن ذات يوم يتناقص الشبه أقل فأقل بالمنتصرين، وفي نهاية المطاف يكسر هؤلاء المنفيون المرايا ويشنون هجوماً على إمبراطورية المنتصرين، ويريد بودريار، بذلك، أن يوصل رسالة مفادها أن الإرهاب هو صنعة العولمة والنظام الاقصائي العالمي، وعلى العالمي أن يقبل برد الفعل الذي جاء على رسالتهم.⁽¹⁾ ويميز بودريار بين العولمي أو العالمي وبين الكوني وما يحمله من دلالات ايجابية، فهناك فرق بين مفهومي العالمي (Mondial) والكوني (Universal) كما أن هنالك تشابهاً خادعاً فيما بينهما. فالكونية هي ما يخص حقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطية. أما العولمة فهي ما يخص التكنولوجيا والاقتصاد والإعلام والسياحة. وتبدو العولمة ذات اتجاه قسري، لاختلاص منه مع حالنا اليوم، بينما تبدو الكونية في طريقها إلى النهاية والتلاشي⁽²⁾. هكذا يبدو العولمي بوصفه الجانب السلبي الذي يمثل الشمولية التقنية، والكوني هو البعد الإنساني أو الإنسان الكوني بمشاريعه الاخلاقية.

إن هشاشة النظام العالمي وخواءه هي ما تصنع قوة العمل الإرهابي؛ لأن النظام الشمولي الغربي يحمل هشاشة داخلية، وهو بتمركزه عالياً يمثل شبكة واحدة عالمية، وهو بهذه الصورة يزداد تعرضاً للمخاطر، فمن نقطة واحدة يمكن توجيه الضربة إليه وقد تتسبب بانتهاره.⁽³⁾ لذلك وجدنا تماديات الإرهاب تنتفخ حد الانفجار و((الحدث الأساسي [اليوم] هو أن الإرهابيين قد كفوا عن الانتحار سدى، وأنهم يراهنون بموهم الخاص على نحو هجومي وفاعل، وفق حدس استراتيجي هو، وببساطة، الحدس بهشاشة الخصم الهائلة، وهشاشة نظام بلغ شبه كماله، وهو لذلك معرض للأذى من أي شرارة))⁽⁴⁾ بهذا الحصر والتضييق السدي

(1) ينظر: جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموهم؟، ص 112-113.

(2) ينظر: جان بودريار، عنف العالمي، ص 42.

(3) ينظر: جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموهم؟، ص 20.

(4) المصدر نفسه، ص 25.

يقوم به الإرهاب تجاه ما يقوم به العالمي من حصر وخنق مقابل تحول المعادلات التاريخية. محملها، ويبدو وكأننا أمام انقلاب في جدلية السيد والعبد؛ فالغرب القوي والذي بات متصوراً نفسه في منأى عن الموت بسبب الوقايات الأمنية والترسانات العسكرية، أصبح يحتل الموقع الذي كان يحتله العبد، بينما الطرف الضد له، ولاسيما الإرهاب، والذي يتمتع بحرية التصرف بموته رجاله، وليس بقاؤهم، بات هو اليوم من يحتل، رمزياً، موقع السيد⁽¹⁾، ويخلص بودريار إلى نتيجة مفادها أن العمل الإرهابي هو دائماً موجه باتجاه أنظمة العولمة الاقصائية، والنظام العالمي، اليوم، يخوض ((صراعات مع القوى المضادة المنتشرة حيثما كان في قلب النظام العالمي نفسه، وحرب كسرية لكل الخلايا، لكل الخصوصيات التي تتمرّد في هيئة أجسام ضدية... إنها ما يقلق كل نظام عالمي، وكل سيطرة هيمنية، فلو كان الإسلام مسيطراً على العالم لنشط الإرهاب ضد الإسلام))⁽²⁾. هكذا يتبدى لنا فهم جديد للمنتج الصوري الإعلامي. إنه الزيف بامتياز. إنه الخديعة الدائمة، وهو أداة العالمي للعنف المضاد، بل والعنف الأصل كذلك.

ونبين من خلال قراءتنا الآتية، أن هنالك مسكوتاً عنه، لدى بودريار، في إظهاره لنا المعادلة طبيعية بشكلها الجدلي/التلازمي ما بين الإرهاب والعولمة، كأنما هنالك لوغوس عليه أن يعيد الموازنة لحياتنا؛ لذلك تجده يتيح الفرصة لتحطيم أي نظام يحل بالتوازن الكوني! هكذا يوحى لنا بودريار في مقابلته للإرهاب بالعولمة. وهذا تناقض مع ما وصفه بودريار بضياح الحقيقة وهيمنة الزيف، بالتالي ضياح المعنى. إن حضور المعنى يستلزم فعل اللوغوس وغيابه يعني نفي الغائية.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

التَّضْلِيلُ وَالْإِنْفِكَاءُ مِنْ هَيْمَنَتِهِ،

أَوْ فِي مَشْرُوعِ الْخُلَاصِ الْبُودِرْيَارِيِّ:

أدواتٌ عِدَّةٌ يلجأ لها بودريار في محاولته الخلاص من هيمنة النظام وتضليله: الباتافيزيا، والإرهاب الرمزي، والعدمية، والإفراط حد الانبجاس، والفكر الجذري، وكشف الخدائع.

وقد تُشكّل هذه الوسائل نوعاً من التداخل. نعم، فالإرهاب الرمزي قد يكون مرافقاً للإفراط ومنتج للعدمية، وقد تكون العدمية مفضية للإرهاب، وهكذا مع أسلوب كشف الخدائع، وكل ماسبق يحتاج إلى التحرر من هيمنة المصطنع بوساطة الباتافيزياء، والمراد من التنبيه لهذه المحاور هو لغرض الإفادة في صف مشروع الانعتاق والتحرر بمعية نصوص بودريار، لا أنْ تنصور أنَّه يستعمل التشخيص والنقد والتحليل لغرض المتاهة والتضليل هو الآخر.

إنَّ التضليل هو سيطرة السميولاكرا والميديالاكرا وتحويل الإنسان إلى آلة لواقع الافتراضي، وجسد مثخن بمراحات التقنية، وربطه حد الإغراق بالبورنوغرافيا، ولا يتم الانفكاك عن كُلِّ ذلك التضليل إلاّ بتشخيص مصدره وماهيته، وهي:

1- النظام العولمي وسياسته الردعية.

2- النظام الرأسمالي وسياسته الاستهلاكية.

3- النظام الإعلامي وسياسته الزيفية.

هكذا تتضح الصورة أكثر. إنها ثلاثيةٌ السِّيَاسِيّ والاقتصاديّ والإعلاميّ، هذه هي مكبلات الحرية الإنسانية وأدوات خداعه وتضليله، وكأثنا أمام نقد جديد للأيدولوجيا بالمنهج مابعد الماركسيّ، لكن لا طبقية هنا بقدر ما نستطيع أن نحكي ماركس بطبقية فوق الواقع، وما فوقه، فما فوق الواقع يافراطه هو الأيدولوجي بلا فكر ايدولوجي. إنها أيدولوجيا الضياع، أيدولوجيا الاستغراق في التيه.

ويشخص بودريار مكامن الخلل في السِّيَاسِيّ والأيدولوجي في كونهما فشلا في استيعاب دور الفعل الكتابي والنقد الساحر في المجال العام، وإمكانية صنع الرأي المعارض، يقول بودريار: ((إنَّ مَازِقَ النِّقْدِ السِّيَاسِيّ لِلخُطَابِ هُوَ أَنَّهُ لَا يَعْبُرُ آيَةً

أهمية للكتابة وفعلاً للكتابة، والقوة الشعرية والساحرة والتلميحية، ولا لإستراتيجية اللعب مع المعنى. ومأزق الأيديولوجي هو في كونه لا يرى أن العالم هو بالذات اختفاء العالم. لا النقد الأول ولا الثاني قادران على رؤية أن المعنى هو دوماً شقي،... ولكن اللغة، دوماً، سعيدة حتى وإن أحالت على عالم بلا وهم وبلا أمل. هذا بالذات هو تعريف الفكر الجذري: معرفة سعيدة وفهم بلا أمل⁽¹⁾.

وهنا ينبثق الأسُّ الأولُ لأركانِ المربعِ البودرياري في الخلاص. إنَّه الفكر الجذريّ الذي يحمل مضامين التخلص والتحرر من أفكار النهايات الأيديولوجية، فهو فكر بلا أمل لكنه يبعث السعادة. بلا أمل لأننا أمام إستراتيجية لاتتعلق بكشف الواقع وقراءته ونقده بعد تحليله، بل أننا أمام زيوفات فلا ينفع ممارسة التكتيك النقديّ التقليديّ تجاهه، فعلى العكس ((من الفكر النقديّ القائم على أساس وجود الوقائع كعالم موضوعيّ قابل للفهم، يقوم الفكر الجذريّ على أطروحة وهم العالم... إنَّ الفكر الجذريّ بحث في خواء وهم امتلاك العالم. والأطروحة الجذرية متعلقة دوماً بلا واقعية الوقائع))⁽²⁾.

وفي خِصْم هذه المحاولات نشعر بانتصارنا أو موت النظام عبر عمليّات أو إعلاميات اغتيال الاقتصاد ومُشمه، إلّا أن بودريار يقدم نصّاً أشبه بالتوصية للحذر من الوقوع في تضليل آخر إذ ((يبدو أنّه علينا أن نقاوم أيضاً بوجه الإغواء العميق الذي يمارسه علينا احتضار الرأسمال، وبوجه إخراج الرأسمال لاحتضاره بالذات، حيث نكون نحن فيه المحتضرين الحقيقيين. أما أن نترك له المبادرة في موته، فذلك يعني أن نترك له كل امتيازات الثورة،... إنَّ حيلة النظام العظيمة هذه، حيلة مصطنع موته، والتي بها يقينا أحياء وهو يمتص منا كل معرّضة ممكنة، لا يمكن مواجهتها بغير حيلة أمكر منها... وحدها باتافيزياء المصطنع يمكنها إخراجنا من إستراتيجية اصطناع النظام ومأزق الموت حيث يحتجزنا))⁽³⁾. وبالباتافيزياء ننشئ نوعاً من المجال الإنساني في قبال التقنيّ، الإنساني في قبال الافتراضيّ، والتخيّل فوق الواقع هذا قد

(1) جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ص 16-17.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 232.

بحجم دورنا ويحصرنا في خيال الخيال! إلا أن بودريار يلح على هذا المنهج باعتباره الدافع باتجاه سلوك الإفراط لدفع النظام للانبحاس ثم الانفجار والخلاص.

الخلاص هنا قد يبدو تهميدياً، تقويضياً، لا يدع لما هو قائم من تسويغ لوجوده، وتبدو لنا وكأنها العدمية. نعم، إنها لعدمية ضد النظام، هذا ما يرغب به فيلسوفنا، ويصف نفسه بها: ((إذا كانت العدمية تعني أن نوجه، لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة، سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا هو التحدي المطلوب من النظام، أن يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحال أنا إرهابي وعدمي على المستوى النظري... فالعنف الرمزي، لا الحقيقي، هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا))⁽¹⁾، وقد لا يتحقق ذلك الانبحاس المطلوب بودريارياً؛ لأنه من الممكن أن يعي النظام هذه الحيلة! فتصبح حينها ((الأمر عصية على الحل، لأن النظام يواجه عدمية الراديكالية الفعالة بعدميته، عدمية التحييد، فالنظام عدمي هنا أيضاً، بمعنى أنه قادر على قلب كل شيء في اللامبالاة، بما فيه ما ينكره))⁽²⁾، يبقى أن نعود حينها إلى إستراتيجية الإفراط لأن ((أي تصنيف أو مدلول، وأي نمط للمعنى يمكن تدميره بمجرد رفعه إلى الدرجة القصوى، ما يؤدي إلى جعل أية حقيقة تبتلع معيارها للحقيقة (كما تبتلع بيان الولادة) وتفقد كل معناها))⁽³⁾، هكذا يدعونا إلى الاستغراق بالاستهلاك إلى مستوى تفجير النسق الاقتصادي، والتشبه بعمل العنف الرمزي العالمي، حد خلق رموز عنيفة لهدمه، وتفتية المنتج الإعلامي إلى هامشيته ولا دوره بإفراطنا في التماهي معه على أنه زيف الزيف، وصور الصور.

إنها محاولات في الخلاص، هكذا تبدو استراتيجيات بودريار، إلا أنها تحمل في طياتها الكثير من الإشكالات فهو قد يطلب منا في أكثر من مرة الانصياع لما يجب الانفكاك منه، والتحرر من كبتة لأفعالنا الحرة والإنسانية، وهو قد يسوغ في مضامينه الكثير من أعمال العنف وإن كان يركز، في أكثر من مرة، على الرمزي منها دوغما الفعلي.

(1) المصدر نفسه، ص 242-243.

(2) المصدر نفسه، ص 243.

(3) جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 181.

الفصل السابع

تَخْلِيصُ المعايير من المِراوِيّة والتّمثِل: ريتشارد رورتي والبراجماتِيّة الجديدة

ريتشارد رورتي Richard McKay Rorty: فيلسوف أمريكي؛ وُلِدَ في نيويورك عام 1931. وُصِفَ بأنّه نسبي براغماتيّ ومابعد حداثي، نسبةً لمواقفه الضدّيّة من التّزعات التّأسيسيّة، وأسهمت في ذلك آراءه بالُضدّ من التّمثيلِيّة والمطابقاتيّة- المِراوِيّة، وبالُضدّ من كلّ الفلّسفات التّسقيّة. لِذلك وُصِفَ مشروعه بكونه مشروعاً لفلّسفة مابعد الـ فلّسفة: أي مابعد الفلّسفات الّتي تُحاول تأسيس صرّح نظري يعمل على إيجاد الحلول المطلقة والكوْنِيّة في تفسّيره لما كان ومايَنْبغي أن يكون، وتوفي في 2007.

لرورتي مجموعة من الكُتُب والدراسات من أهمّها:

- 1- المنعطف اللّغوي (إشراف وتحرير).
- 2- الفلّسفة ومِراة الطّبيعة.
- 3- عواقب البراغماتِيّة.
- 4- الفلّسفة والأمل الاجتماعيّ.
- 5- العرَضِيّة، السّخرية والتضامن.
- 6- الموضوعيّة، النزعة النسيبيّة والحقيقة: بحوث فلسفيّة-1.
- 7- دراسات عن هايدغر وآخرين: بحوث فلسفيّة-2.
- 8- الحقيقة والتّقدم: بحوث فلسفيّة-3.
- 9- الفلّسفة كسياسة ثقافيّة: بحوث فلسفيّة-4.

يُعدُّ رورتي العَلمَ الأبرزَ للفلسفة البراغمايَّة الجديدة New pragmatism، وواحدًا من أقطاب تيار ما بعد الحداثيَّة Postmodernism، ومن رواد الليبراليَّة الأمريكيَّة وكبار المناهجين عنها. تأثرَ بما جلبته الفلسفاتُ على المدى القاريّ-الأوربيّ، فقفزَ على مُستوياتِ التوصيفِ والتَّعليبِ للفلسفاتِ التَّقليديَّة والأشخاصِ المنصَّوين تحتَ أسميها. لِيَنفِلَتَ مِنْ تِلْكَ التَّصنيفاتِ ما بَيْنَ التَّزَعَّاتِ الفلسفيَّة التَّحليليَّة الإنجلوسكسونيَّة والتَّزَعَّاتِ الفلسفيَّة الأوربيَّة النَّسقيَّة أو النقدية، فكانَ لَهُ حُضورٌ إمتازَ بِاستِحلابِ الأدواتِ القاريَّة وإستِنهاضِ المكنونِ العمليِّ الأمريكيِّ، وبتوليفِ إعتدناها من جُلِّ الفلاسفةِ المعاصرين، نَحْدُهُ يُقدِّمُ نَفْسَهُ على أَنَّهُ جَسَرٌ تواصلِيٌّ بَيْنَ الصَّفَتَيْنِ القاريَّة والأمرِكيَّة. لكنْ هذه المَرَّة من قَلْبِ أمريكا. وتلكَ ميزته.

ومن توفيقِيَّته، الفلسفيَّة، هذه، يَتَشَكَّلُ رورتي بِصورةِ فيلسوفٍ أرخبيليٍّ: يَعْمَلُ على جُزُرٍ معرفيَّة مُتعددة مُستفيدًا مما يُلَاقِمُ نَقْدَهُ، وَأَنطِطافُهُ بِمَسَارِ العَقْلِ الغربيِّ، وتأسيسِهِ لِمَا بَعْدَ الـ "فلسفة" في سَبِيلِ فِعَلِ تَفَلُّسِيٍّ مُغايرٍ: فلسفةٌ لا كَمَا كَانَتْ، بَلْ بِمَا يُمكنُ أَنْ نَكُونَ عَلَيْهِ، مُتجاوزينَ مُسَلِّماتِ التَّعالِي والمُفارقة والميتافيزيقا. وهنا يَفِرُقُ رورتي بَيْنَ الفلسفة Philosophy وبين philosophy ويعمِدُ إلى كِتَابَةِ حَرْفِ الـ "P" بِالْحِجْمِ الكَبِيرِ في إِشارَتِهِ لِلْفلسفاتِ النَّفسيَّة والتَّأسيسيَّة والتي يَنْقُضُها في سَبِيلِ فلسفةٍ خَارِجِ أَطارِ القَمْعِ التَّخَصُّصِيِّ الحَرْفِيِّ المَذْهَبِيِّ التَّأسيسيِّ؛ وَذَلِكَ مَاسِيحُجَلُهُ يَعْمِدُ إلى تَوْسِيعِ نَطاقِ صِفَةِ الفِيلَسُوفِ لَتَطالَ حَتَّى مِجموعةً كَبيرةً مِنَ الكِتَابِ الشَّعراءِ والفَنانين. وَستُضَحَّ معالِمُ هذه النَزعة تَبَعاً في البَحْثِ.

عَمِلَ رورتي على إِنْجَازِ مَسَارِ نَقْدِيٍّ تَهْكُمِيٍّ: يُقِيمُ لِلعَرَضِيِّ مَقَاماً بِالضِدِّ مِنَ الدَّائِمِ والمُسْتَمَرِّ، وَلِلخُصوصِيِّ مَقَالاً بِالضِدِّ مِنَ الكَوْنِيِّ، وَلِلجَوَّارِ وَالْحِجَاجِ دَوْرًا بَدِيلًا عَنِ المَقايِسَةِ والمُطابَقَةِ والمِراوِيَّة. إِنِّها مَسَارَاتٌ: تَهْذِيبيَّة (تَكُونِيَّة) Bildung (*)، وَعَمليَّةٌ، وَهَرْمِينوطيقيَّةٌ، تَعْمَلُ على التَّعَدُّدِ واللاتَمَرَكُّزِ. وَمِنْ ذَلِكَ،

(*) Bildung مُفْرَدَةٌ ألمانيَّةُ الأَصْلِ، أَفَادَ مِنْهَا رورتي عَنْ طَرِيقِ غَادَمِر، وَهُنَالِكَ مَنْ تَرَجَمَهَا بِالنَّشِيقَةِ، وَبِذَلِكَ فِلسَفةٌ رورتي يُمكنُ وَصْفُها بِالنَّشِيقَةِ، وَقَالَ بِذَلِكَ كُلٌّ مِنَ البَاحِثِ مُحَمَّدَ جَدِيدِي، وَزُهَيْرَ يَكُوبِي، وَآخَرِينَ مِنَ البَاحِثِينَ، إِلَّا إِنَّا نَرى أَنَّ التَّرْجَمَةَ الَّتِي

نكشيفُ مديات: الاستيعارة، والتوليف، والإبداع. بين براغماتية ديوي، والدمج بين معطيات التأويل الهايدغري والغاداميري، والحوار المقبول لانتجع الغايات حصولاً. ودعم رورتي أفكاره الآنفة بتقسيم توماس كُون للسائد والثوري من العلم، كما وأفاد من الفلسفة التحليلية ونقدتها. ووسم شكل الفيلسوف الرورتي، الأنف، من كمالات الذاتية، وتشريعات الـ "بينذاتية"، بأنه مقولاً في إطار تشذبات وتهذبات للسلوك والفهم معولاً على بُعد التخيل: وذلك هو الإبداع.

رورتي: من الفلسفة التحليلية إلى نقدها.

بدأ رورتي تحليلياً؛ واستطاع أن يُقدم دراسات وبحوثاً وإشرافاً وتحريراً لمجموعة من الأعمال في المجال نفسه. إلا أنه ما لبث أن انعطف عن ذلك المسار نحو الفلسفة القارية (الأوربية). وحينما كان معتقداً بالمنجز التحليلي اللغوي كان قد كتب مرة: «أنهم من خلال الفلسفة اللغوية المفهوم الذي بحسبه المشاكل الفلسفية هي مشاكل يمكن حلها (أو تذييلها) إما بإعادة تشكيل اللغة أو بدراسة أفضل للغة التي نستخدمها اليوم»⁽¹⁾، بل رأى (وقتها) أنه حتى جيمس وديوي، وهما براغماتيين، ينتظران في آخر طابور المسار الذي صنّعه الفلسفة التحليلية. إلا أنه لم يبقَ على رأيه هذا فقد تحول صوب البراغماتية نابذاً تصورهُ السابق، بزيادة

قدمها حيدر حاج إسماعيل في ترجمته لنص رورتي "الفلسفة ومراة الطبيعة" بالتهذيبية أكثر قرباً، وتسويغ ذلك إن التهذيب لغة يشكل إحدى موارد دلالات لفظ الثقافة، فالثقافة هي تهذيب وتهذيب، والنعطف الثقافي الذي يؤكد عليه رورتي يقرب هذا المعنى، بل هي (المفردة) تُشير إلى المعنى الثقافي والتعليمي في ترجمته إلى الإنجليزية فيقابل Education التي تحمِل دلالة التعليم. وعلاوة على ما سبق فإن لفظة "منشئة" قد تُعيد الأذهان إلى مربع التأسيس فيهم من رورتي أنه يقوم بمهمة تأسيس أخرى وهو عكس ذلك، فالأقرب دلالة في اللسان العربي هو التهذيب أو ذلك مانراه وسعمل عليه في دراستنا هذه.

- (1) Rorty, Richard, (Edited and with an Introd) the Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method, Chicago: University of Chicago Press.1967 , p. 3.

نقلًا عن: ديلودال، حيرار، الفلسفة الأمريكية، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 436.

التحليل، نحو ضرب من الهدف البراغماتي، بصحبة فكرة الأمل والتَهْدِيب، ونكران فكرة التأسيسات والاختزاليات التي عملت عليها التحليلية، وذلك ما وجده مصاحباً لذرائعية ديوي في فكرة الخبرة ومواجهة الحياة ومشكلاتها.⁽¹⁾ ويقوم تحوله هذا، عن مسار التحليلية، على قراءة نقدية ووصفية لوضعها الفلسفي اليوم، والتي يمكن إجمالها بالآتي:

- 1- إن ما يُميّز التحليلية أنها تنتقل من التأمل إلى العلم والتركيز على التحليل المنطقي للحُمل والعبارة.
 - 2- إن مفهوم التحليل المنطقي يرتد على ذاته وذلك يؤدي إلى أهياره وانتحاره.
 - 3- لم تستطع الفلسفة التحليلية الاستفادة من الحفريات والجينولوجيا في الدلالة. كما أنتج مع الفلسفات الفرنسية والألمانية، وذلك قاد رجالها إلى الإنكفاء على قراءة النصوص كما يجري في الدراسات القانونية.
 - 4- إن مسار التحليلية هذا دفعها باتجاه القطيعة مع الفلسفة الأوربية-القارية، وذلك أدى إلى نفي وإقصاء تدريس هيغل ونيشه وهايدغر.
 - 5- ولما سبق، فإن الفلسفة أكاديمياً وجدت نفسها مُقَيَّدة ببيئتها الأصلية في الإنسانيات وجدلية مشكلة أفتحاحها للعلوم الطبيعية أو خرقها للعلوم الاجتماعية التي هي اليوم موضوعاً لإختبارها.⁽²⁾
- وقرأت الميزات الآتية من قبل رورتي بصورة جعلته يتوجس من التحليلية، وقدرتها على أن تُعدَّ مساراً للحقيقة. ذلك المسار الذي سينفضُّه، جملة، فيما بعد.

رأى رورتي أن المشكل الأساس في الفلسفة التحليلية هو أنها تريد أن تحافظ على أي أمل في سبيل تحقيق علميتها، ودقتها، وما يلزم لكل ذلك. فوجدناها

(1) يُنظر: ديلودال، جيران، الفلسفة الأمريكية، ص 436.

(2) ينظر: محمد جديدي، الحدائث وما بعد الحدائث في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، الجزائر ولبنان والامارات، 2008، ص 90.

تعملُ على تثبيتِ المفاهيمِ والمعانيِ المرجعيةِ بالرغمِ مِنَ التغيراتِ الاستعماليةِ المرتبطةِ بتعددِ المستعملينِ وتغايرِ الأزمنةِ. وعملتُ كذلكَ على تقييدِ بديهياتِ تبقى ساذجةً بالرغمِ من كُلِّ التحولاتِ الثقافيةِ. لذلكَ عملُوا في سبيلِ نقضِ البعدِ التاريخيِّ من جهةٍ؛ ونقضوا إمكانيةً أنْ تحملَ كُلُّ القضايا معنىً من جهةٍ أخرى. لأنهم وجدوا أنفسهم مهددين بخطرِ نفيتهم ووصفهم بالطرازِ القديمِ، أي المحدودِ في فترةٍ معينةٍ ويتصفُ بكونهِ محدودِ الرؤيةِ. ولأجلِ كُلِّ ذلكَ فإنَّ التحليليةَ نظرتُ للمقدسِ والتاريخيةِ والذرائعيةِ بعينِ الإرتيابِ والشكِّ، لأنها من الممكنِ أنْ تفتحَ البابَ أمامَ جعلِ بديهياتِها تحتَ رحمةِ التاريخِ؛ والتاريخُ هوَ ضدُ الإحتياطيةِ السكونيةِ التي تسعى لها التحليليةُ الأنجلوسكسونيةُ في السباتِ الأكاديميِّ وإجتراحِ الموضوعاتِ ذاتِها.⁽¹⁾

بناءً على ماسبق، فرورتي ضدَ كُلِّ طروحاتِ جعلِ الفلسفةِ علماً نظامياً دقيقاً صارماً وذلكَ هوَ مايجريها عن بُعدها الإنسانيِّ والتاريخيِّ؛ ولدعمِ ماسبقِ يقولُ: «أنا شخصياً مقتنعٌ بالقدسيِّ، بالتاريخيِّ، بالذرائعيِّ، والقرائنيِّ. ولا أعتقدُ بأنَّ هنالكَ أيةَ شذراتٍ قليلةٍ قابلةٍ للتحليلِ تُسمى "المفاهيمِ" و"المعاني" من النوعِ الذي يتطلبُ وصفَ وظيفةِ الفلاسفةِ التحليليين. إنَّ إندفاعي الأول، وبناءً على إبلاغي بلغزِ فلسفيِّ، كانَ محاولةً لتفكيكهِ بدلاً من حلِّه: إستطلعتُ بشكلِ نموذجيِّ الشروطَ التي طرحتُ فيها المسألةُ، وأحاولُ إقتراحَ مجموعةِ شروطٍ جديدةٍ، شروطَ يكونُ فيها اللغزُ المفترضُ غيرَ مُستقر. ربما يُفسرُ هذا النوعُ من السلوكِ الحقيقةَ بأنِّي غالباً مايتِمُّ تشخيصي كأحدِ فلاسفةِ "نهايةِ الفلسفةِ" لكنني لم أكنُ كذلكُ»⁽²⁾.

لكنَّ هلْ نقضَ رورتي التحليليةَ بصورةٍ قطعيةٍ؟ السؤالُ الذي لايمكنُ الجزمُ بالإيجابِ عليه؛ لأنَّهُ لمْ يهدفِ لتلكَ الغايةِ، بلْ هدفَ إلى إبقاءِ مايمكنُ إبقاؤه

(1) يُنظر: رورتي، ريتشارد، «الفلسفة التحليلية والفلسفة التحويلية»، ترجمة عبد الله راضي حسين، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص 88-89.

وفق إمكانيته في الصُّمودِ التَّسويغيِّ الإِتفاقيِّ عِبرَ الحادِّثة، ومَرْجِهَ بالقَديمِ القاريِّ-الأوربيِّ، فيَقولُ: «سأحاولُ أنْ أُبرهنَ بأنَّ هؤلاءِ التَّحليليينَ يَسْتَطيعونَ مُساعدتنا بإرجاعِ الفِلسفَةِ إلى الطَّريقِ الرومانطِيقِيِّ... ومن جِهَةٍ أُخرى، نَسْتَطيعُ الإِنتِصِرافَ عَنِ الفِكرَةِ القَدِيمَةِ بأنَّ هُنَالِكَ شَيْئاً خَارِجَ الكائِناتِ البَشَريَّةِ لَدَيْهِ سُلْطانٌ عَلى المَعْتَقَداتِ والأَفْعالِ الإنسانيَّةِ»⁽¹⁾؛ ولِذلكَ جِاءَتْ آراءُ رورتي لِتُحكي فاعليَّةَ إِسْتِبدالِ وتَقْويضِ لما ورثَهُ العَقلُ الغَربيُّ مِن مُسَلِّماتٍ إِغْريقِيَّةٍ. وَهذه الآراءُ يُرادُ لَها أنْ تُصَبِّحَ تَحْويلِيَّةَ عَمَّا سَبَقَها، سِواءَ أَلحَبَّها الآخرونَ، أم لا؟ لِذلكَ فَهُوَ لا يَهْدِفُ إلى تَحْجُبِ الفِلسفَةِ التَّحليلِيَّةِ بِقَدْرِ البَحْثِ عَنِ الحَاجَةِ إلى دِراسَةِ عَيْنَةٍ مُنتَخَبَةٍ مِنَ الفِلاسِفةِ التَّحليليينَ بِوصفِهِم جُزءٌ مِن تارِيخِ العَقْلانيَّةِ الَّتِي يَحِبُّ الإِطْلاعَ عَلَیْها لِكَشْفِ التَّباسِ الحَقِيقَةِ في مَعاييرِهِم اللُّغويَّةِ والتَّحْقِيقِيَّةِ. وبِالرَّغمِ مِن شَكِّ رورتي في قُدْرَةِ التَّحليلِيَّةِ عَلى تَقْدِمْ حَلٍّ لِلانْغَارِ الَّتِي هَدَفَتْ لِحَلِّها أو اَعْتَقَدَتْ أَنَّها حَلَّتْها، إلاَّ أَنَّهُ يَراها قَدْ ساعَدَتْ عَلى أنْ تَتَبَوَّأَ حِزْراً في تارِيخِ الفِلسفَةِ. وَأَنَّها كائِنْ وَسَكُنْ لَحْظَةً تَحْويلِيَّةً في ذلكَ التارِيخِ.⁽²⁾ أَمَّا أَنَّهُ قَدْ نالَتْ حَظَّها مِنَ الإِهْتِمامِ لَيسَ بِسَبَبِ ما قامَتْ بِهِ مِن إِمْهالٍ قُرْائِها بِوضُوحِها ودِقَّتِها كَما أَرادَتْ، وإِنِّما لِأَنَّها رَأَتْ أَنَّها تَتَكَلَّمُ في حَياتِنا عَنِ العِباراتِ وَلَيسَ عَنِ الأَفْكارِ. إِذْ إِنَّ الأَفْكارَ لا تُحْمَلُ جُزْئياتُها المُتَفَرِّدةَ والمُناسِبَةَ وإِنِّما العِباراتُ هِيَ الَّتِي تُحْمَلُ ذلكَ. مَما أَدَّى إلى تَصورِ تَحْويليٍّ بِالضِّدِّ مِنَ التَّمثِيلِيَّةِ إِذْ أُعْطِيتْ مَعْنى لَوِجُودِ المَعْنى في سِياقِ الجُمْلِ مَما عَطَفَ المِساارَ الفِلسَفيَّ نَحْوَ نِهايةٍ لِلتَّمثِيلِيَّةِ الَّتِي اَعْتَمَدَتْ الواقِعَ مَرْجِعاً والأَفْكارَ مُطابِقَةً، والفِلسُوفُ مِراوِي.⁽³⁾ فَاعْتَقَدَ رورتي أَنَّهُ لا وِجُودَ اليَومِ لِشَيْءٍ يُمكنُ نَعْتُهُ بِسِمَةِ الفِلسفَةِ التَّحليلِيَّةِ، وَلَكنَّ يَقْصِدُ بِذلكَ الحَظَّ مِنَ قِيميَّتها بِقَدْرِ ما تُصَوِّرُها مَشْروعاً قَدْ تَوَارى وَخابَ. فَهِيَ قَدْ اسْتَفْذَتْ فِكرَتَها في جَعْلِ

(1) المصدر نفسه، ص 90.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 91.

(3) يُنظر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 87.

الْفَلَسَفَةِ عَلَى طَرِيقِ الْعِلْمِ السَّلِيمِ وَالْأَمِينِ، وَذَلِكَ بِنَظَرِهِ أَمْرٌ يَسْتَدْعِي السُّحْرِيَّةَ.⁽¹⁾
 ذَلِكَ الْإِهْتِمَامُ الرَّورْتَوِيِّ بِنَزْعِ كُسُوفَةِ الْمَنْحَرِ الْعِلْمِيِّ وَالتَّحْلِيلِيِّ، أُرْدِفَ بِهِمْ
 آخَرُ: هُوَ الْمَدَى الْفِكْرِيُّ الَّذِي سَيَطَالُهُ النُّقْدُ الرَّورْتَوِيُّ وَالَّذِي أَمْتَدَّ لِيَشْمِلَ
 التَّاسِيسَاتِ النَّظَرِيَّةَ الْفَلَسَفِيَّةَ الْمَذْهَبِيَّةَ وَكُلَّ مَا يَمَاشِي التَّمَثِلَ مِنْهَا، وَالْوَاقِعِيَّةَ مِيعَارًا
 وَالْإِبْسِئُمُولُوجِيَا طَبِيعَةً لِلْبَحْثِ. فَكَتَبَ رُورْتِي فِي نُقْدِ كُلِّ ذَلِكَ، حَتَّى وَصَفَ
 بِالْعَدَمِيَّةِ.

وَقَدْ عَمِلَتْ الْمَذَاهِبُ الْفَلَسَفِيَّةُ، وَلَا سِيَّمَا الْمَعَاصِرَةُ مِنْهَا، عَلَى حَصْرِ مَهْمَةِ
 الْفَلَسَفَةِ بِالدَّرْسِ الْفَلَسَفِيِّ وَمِهْنَةِ التَّفَلُّسِ فِي أَرْوَقَةِ أَكَادِمِيَّةٍ؛ وَتِلْكَ إِحْدَى التُّهَمِ
 لِلْوَضْعِيَّةِ وَالتَّحْلِيلِيَّةِ كَذَلِكَ. حَتَّى أَنْتَحْتُ قِرَاءَاتٍ أَخْتَرْتُ تَارِيخَ الْفَلَسَفَةِ بِوَصْفِهِ
 حَلًّا لِمَشْكِلَاتِ فِلَسَفِيَّةٍ بِأَسَالِيبَ مُخْتَلِفَةٍ، وَمَنَاهِجَ مُتَعَدِّدَةٍ، وَلَآئِهَا (التَّحْلِيلِيَّةُ) هِيَ
 الْأُخْرَى قِرَاءَاتٍ فَقَدْ قَادَتْ إِلَى عَاقِبَةٍ سَيِّئَةِ الطَّلَعِ، بِسَبَبِ الْحِرْفِيَّةِ الْمَفْرُطَةِ فِي
 الْإِشْتِغَالِ الْفَلَسَفِيِّ وَإِنْتِاجِ نَصِّهِ؛ فَقَدْ ضَاعَتْ الْمَهْمَةُ الْأَسَاسُ الَّتِي يَنْبَغِي التَّوَجُّهُ لَهَا!
 وَهِيَ تَنْمِيَّةٌ وَتَحْسِينٌ خَالِنَا الْإِنْسَانِي، وَهُنَا تَنْضَحُ الْمَهْمَةُ الْجَدِيدَةُ لِلْفَلَسَفَةِ
 كَمَا يَقُولُ رُورْتِي فِي أَنْ يَقْدَمُوا «إِقْتِرَاحَاتٍ خَيَالِيَّةً لِإِعَادَةِ وَصْفِ الْوَضْعِ الْإِنْسَانِي؛
 فَيَقْدَمُونَ طَرُقًا جَدِيدَةً لِلْبَحْثِ فِي آمَالِنَا وَمَخَافِنَا، وَطُموَحَاتِنَا وَتَطَلُّعَاتِنَا. وَبِالتَّالِي
 لَيْسَ التَّقْدُمُ الْفَلَسَفِيُّ مَسْأَلَةً مَشَاكِلَ يَتِمُّ حَلُّهَا، بَلْ أَوْصَافٌ يَتِمُّ تَحْسِينُهَا»⁽²⁾.

وَيُدْفِعُ رُورْتِي عَمَّا يَدْعَمُ أَطْرُوحَتَهُ فِي نُقْدِ التَّحْلِيلِيَّةِ مِمَّا تَتَضَمَّنُهُ كِتَابَاتُ كُلِّ
 مِنْ سِيلَارز^(*) وَكُوَاين^(**) وَيَعْمَلُ عَلَى الْبَرَهْنَةِ عَلَى صِحَّةِ مَذْهَبِهِمَا بِقَوْلِهِ «إِنْ

(1) يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، الْفَلَسَفَةُ وَمِرَاةُ الطَّبِيعَةِ، تَرْجَمَةُ حَيْدَر حَاجِ إِسْمَاعِيل، ط1،
 الْمُنْظَمَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلتَّرْجَمَةِ، بِيْرُوت، 2009، ص 250.

(2) رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، «نَظَرَةٌ بِرَاغِمَاتِيَّةٍ إِلَى الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ»، ص 79
 (*) سِيلَارز، وَلِفْرِد **Wilfrid Stalker Sellars** (1912-1989): فِيلَسُوفٌ أَمْرِيكِيٌّ.
 اشْتَهَرَ بِبَحْثِهِ الْمَعْمَقِ فِي الْمِتَافِيزِيْقَا وَفَلَسَفَةِ الْعَقْلِ. مَيَّزَ بَيْنَ الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ لَدَى الْإِنْسَانِ
 بِوَصْفِهِ كَأَيْنًا ذَا مُعْتَقَدَاتٍ وَرَغَبَاتٍ وَمَقَاصِدَ، وَبَيْنَ الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي تَرَاهُ كَأَيْنًا
 مُتَجَسِّدًا وَعَرَضَةً لِلدِّرَاسَةِ الْفِيزِيَايَةِ وَالْكِيمِيَاءِ الْبَشَرِيَّةِ وَالْفِيزِيُولُوجِيَا. وَتَمَيَّزَ مُقَارَبَتَهُ
 لِحَلِّ إِشْكَالِيَّةِ الْعِلَاقَةِ فِيمَا بَيْنَ التَّصَوُّرَيْنِ عِبرَ رَأْيٍ وَصِفٍ بِالسُّلُوكِي لِلْفِكْرِ: فَالْفِكْرُ
 كَلَامٌ دَاخِلِيٌّ يَتَشَكَّلُ عَلَى غِرَارِ الْكَلَامِ الْعَلَنِيِّ الْخَارِجِيِّ؛ وَهَذَا الْأَخِيرُ إِلْمَا هُوَ مُمَارَسَةُ

مَذْهَبُهُمَا هُوَ حَاصِلُ التَّرَاهِيمَا بِفِكْرَةٍ: أَنَّ التَّسْوِيفَ لَيْسَ أَمْرًا مُخْتَصًّا بِعِلَاقَةِ خُصُوصِيَّةٍ بَيْنَ الْأَفْكَارِ أَوْ الْكَلِمَاتِ وَالْأَشْيَاءِ. وَإِنَّمَا هُوَ مَسْأَلَةٌ مُحَادَثَةٌ، وَمُمَارَسَةٌ اجْتِمَاعِيَّةٌ، فَالتَّسْوِيفُ بِالْمُحَادَثَةِ هُوَ كَلِّيٌّ، وَبِصُورَةٍ طَبِيعِيَّةٍ، فِي حِينِ أَنَّ فِكْرَةَ التَّسْوِيفِ الرَّاسِخَةِ فِي التَّقْلِيدِ الْإِبِسْتِمُولُوجِيِّ هِيَ إِخْتِرَائِيَّةٌ وَذَرِيَّةٌ⁽¹⁾.

بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ، سَعَى رُورْتِي إِلَى التَّوَسُّعِ فِي فِكْرَتَيْهِمَا الْجَامِعَةِ بَيْنَ الْمَذْهَبِ الْكَلِّيِّ وَالْبِرَاقِمَاتِيِّ، مِنْ خِلَالِ الْهُجُومِ عَلَى فِكْرَةِ الْمُعْطَى مَعَ سِيلَارز، وَفِكْرَةِ الضَّرُورَةِ مَعَ كُوَايْن، مِمَّا يَقُودُ نَتِيجَةً إِلَى تَقْوِيزِ اسْئِاسِ التَّحْلِيلِيَّةِ وَمَرْكَزِيَّاتِ مَقُولَاتِهَا، الْمَحْسُودَةِ كَسْجَلِيٍّ مُتَطَرِّفٍ لِنَظَرِيَّةٍ فِي الْمَعْرِفَةِ، وَذَلِكَ يَعُودُ بِنَا إِلَى نَتَائِجِ وَصَلٍ لَهَا جِيْمِس فِي رَأْيِهِ بِأَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ أَفْضَلُ مَا نَعْتَقِدُ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ، وَلَيْسَ تَمَثِيلُ الْوَاقِعِ وَالْتَّطَابُقُ مَعَهُ⁽²⁾.

وَيُقَدِّمُ كُلٌّ مِنْ سِيلَارز وَكُوَايْنِ لِرُورْتِي تَدْعِيمًا بِرُؤْيَيْهِمَا: إِنَّ الصَّدْقَ، بَلْ وَالْمَعْرِفَةَ لَا يُمَكِّنُ الْحُكْمَ عَلَى أَيِّ مِنْهُمَا دُونَمَا مَعَايِيرُ يَتَوَاضَعُ عَلَيْهَا الْبَاحِثُونَ؛ وَبِذَلِكَ يَصْبَحُ أَيُّ قَوْلٍ مُكْتَسَبًا مَعْنَاهُ نِسْبَةً لِلْإِحَالَةِ إِلَى مَا نَتَوَفَّقُ عَلَيْهِ وَنَقْبَلُهُ، وَعَلَيْهِ فَإِنَّهُمَا لَا يَسْعَيَانِ إِلَى تَصْوِيرِ الْمَعْرِفَةِ بِالْأَبَدِيِّ وَالْمُطْلَقِ، وَإِنَّمَا الْإِعْتِقَادُ بِصَحَّةِ الشَّيْءِ

لِلْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِعْمَالِ تِلْكَ الْأَلْفَافِ وَالْعِبَارَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِعِلَاقَتِهَا بِالْعَالَمِ، وَبِبَعْضِهَا الْبَعْضُ، وَلِذَلِكَ فَهِيَ تُؤَدِّي أَغْرَاضًا عِلْمِيَّةً مُنْفَصِلَةً عَنِ التَّصَوُّرَاتِ الْمِيتَافِيزِيْقِيَّةِ. (يُنْظَرُ: دَلِيلُ اكْسْفُورْدِ لِلْفَلَسَفَةِ، ج 1، تَحْرِيرُ تَدْ هُونْدِرْنَش، تَرْجَمَةٌ نُجِيبُ الْحِصَادِي، تَحْرِيرُ التَّرْجَمَةِ مَنْصُورُ عَمَدُ الْبَابُورِ وَمُحَمَّدُ حَسَبُ أَبُو بَكْرٍ، مَرَاةُ اللُّغَةِ عَبْدُ الْقَادِرِ الطَّلْحِي، الْمَكْتَبُ الْوُطَنِيُّ لِلْبَحْثِ وَالتَّطْوِيرِ، لُبِّيَّا، ب. ت، ص 503).

(**) كُوَايْنِ، وَيلَارْدُ فَاِنْ أَوْرْمَانِ Willard van Orman Quine (1908-2000): يُعَدُّ مِنْ أَهَمِّ الْفَلَسَافَةِ الْأَمْرِيكَانِ مُنْذُ الْحَرْبِ، سَاهَمَتْ أَعْمَالُهُ الْغَزِيرَةُ فِي تَطْوِيرِ الْفَلَسَفَةِ الرَّاهِنَةِ. لَاسِيَّمَا مَا قَدَّمَهُ فِي الْمَنْطِقِ وَالْإِبِسْتِمُولُوجِيَا وَفَلَسَفَةِ اللُّغَةِ وَالْمِيتَافِيزِيْقَا. اِتَّفَقَ مَعَ الْوَضْعِيَّةِ الْمَنْطِقِيَّةِ فِي قُدْرَةِ الْعُلُومِ الْأَمْرِيْقِيَّةِ وَمُقَامِهَا. رَأَى أَنَّ الْفَلَسَفَةَ يَجِبُ أَنْ تُمَارَسَ بِوَصْفِهَا جُزْءًا مِنَ الْعِلْمِ؛ إِلَّا أَنَّهُ اِتَّقَدَّ الْوَضْعِيَّةُ فِي مَوْضُوعِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْقَضَايَا التَّحْلِيلِيَّةِ وَالتَّرْكِيبِيَّةِ وَإِعْطَاءِ الْمَنْطِقِ وَالرِّيَاضِيَّاتِ تِلْكَ الْمَنْزِلَةَ الرَّفِيعَةَ قِيَاسًا بِالْعُلُومِ الْأُخْرَى. (يُنْظَرُ: دَلِيلُ اكْسْفُورْدِ لِلْفَلَسَفَةِ، ج 2، تَحْرِيرُ تَدْ هُونْدِرْنَش، ص 783).

(1) رُورْتِي، رِيْتشارْد، الْفَلَسَفَةُ وَمَرَاةُ الطَّبِيعَةِ، ص 247.

(2) يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 59.

هي التي تُصَبَّحُ مِيعَاراً، مِنَ الْمَعْرِفِيِّ إِلَى السُّلُوكِيِّ، وَبِذَلِكَ تَتَحَوَّلُ الْمَعْرِفَةُ إِلَى كَوْنِهَا مَا نَعْتَقِدُهُ وَنُثَبِّتُ بِهِ، وَنَسِيرُ وَفَقاً لَهُ، لِإِعْتِقَادِنَا بِهِ. وَلَآكُنَّ مُتَشَكِّلٌ بِوَسَاطَةِ خَيْرَاتِنَا فِي الْحَيَاةِ. (1)

يُزَاجُ رُورْتِي بَيْنَ إِرْثِ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ وَالْمَنْعَظِ الْمَحَادَثَاتِي فِي إِقْرَارِ الْحَقِيقَةِ بَلْ وَصْنَعِهَا، فَيُصَرِّحُ بِأَنَّ إِحْدَى صِفَاتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ أَنَّهَا لَا تَتَضَمَّنُ أَيَّ قِيُودٍ عَلَى الْبَحْثِ، مَا خِلَا قِيُودِ الْحَوَارِ- إِذْ لَا تُوجَدُ قِيُودٌ كَبِيرَةٌ مُتَأْتِيَةٌ مِنْ طَبِيعَةِ الْأَشْيَاءِ، أَوْ طَبِيعَةِ الْعَقْلِ، أَوْ طَبِيعَةِ اللُّغَةِ، بِاسْتِثْنَاءِ الْقِيُودِ الْمَفْرَدَةِ الَّتِي جَاءَتْ مِنْ مُلَاحَظَاتِ الْبَاحِثِينَ. (2) وَيَجِدُ رُورْتِي ضَالَّتَهُ فِي تَعْصِيدِ رَأْيِهِ الْآنْفِ فِي مَا يَتَضَمَّنُهُ مَذْهَبُ سِيَلَارِزِ الَّذِي هُوَ إِشَارَةٌ وَاضِحَةٌ وَمُتَعَلِّقَةٌ بِالْفُرُوقِ بَيْنَ الْوَقَائِعِ وَالْقَوَاعِدِ فَهُوَ يُشِيرُ إِلَى أَنَّنَا لَا نَخْضَعُ لِقَوَاعِدَ مَعْرِفِيَّةٍ إِلَّا عِنْدَمَا نَدْخُلُ فِي مُتَحَدٍ جَمَاعِيٍّ أَوْ حَزَبٍ اجْتِمَاعِيٍّ يَعْمَلُ عَلَى صِنَاعَةِ تِلْكَ الْقَوَاعِدِ، وَيُعْطِي الْمَعْنَى. (3) وَلِذَلِكَ فَهُوَ يَنْتَقِدُ «أُسْطُورَةَ الْمُعْطَى وَيُشَكِّكُ فِي الْفِكْرَةِ التَّحْرِيْبِيَّةِ الْقَائِلَةِ: إِنَّ مَعْرِفَتَنَا بِالْعَالَمِ نَعْتَمِدُ عَلَى خَيْرَاتٍ مُبَاشِرَةٍ وَاحْسَاسَاتٍ سَابِقَةٍ عَلَى التَّصَوُّرِ، وَتَكُونُ مُعْطَاةً فَقَطْ أَثْنَاءَ إِتْصَالِنَا بِالْأَشْيَاءِ فِي الْعَالَمِ... وَيَسْتَمْدُ سِيَلَارِزِ الْعَوْنَ مِنَ الْفِكْرَةِ الْكَائِنِيَّةِ الْقَائِلَةِ "الْحُدُوسُ مِنْ دُونِ تَصَوُّرَاتٍ عَمِيَاءٍ"، وَتَبَعاً لِذَلِكَ لَا يُعَدُّ أَمْتِلَاكُ الْإِنْطِبَاعَاتِ الْحِسِّيَّةِ، فِي حَدِّ ذَاتِهَا، مِثَالاً لِلْمَعْرِفَةِ، وَلَا مِثَالاً لِلْخَيْرَةِ الْوَاعِيَّةِ، وَإِنَّمَا يَأْتِي التَّمَكُّنُ مِنْ اسْتِعْمَالِ اللُّغَةِ لِيَكُونَ شَرْطاً أَسَاسِيّاً لِلْخَيْرَةِ الْوَاعِيَّةِ» (4). ففِي مَقَالَتِهِ "الْمَذْهَبُ التَّحْرِيْبِيُّ وَفَلَسَفَةُ الْعَقْلِ Empiricism and the philosophy of mind" يَصُوغُ

(1) ينظر: عطيات ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي» ضمن كتاب: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ب. ت، ص 135-136.

(2) See: Richard Rorty, *Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, p. 165.

(3) يُنْظَرُ: رُورْتِي، ريتشارد، الفلسفة ومرتآة الطبيعة، ص 267.

(4) صلاح اسماعيل، البراهماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، قسم الفلسفة - كلية الاداب - جامعة القاهرة، ط1، 2007، ص 118.

سيلارز مذهبه السايكولوجي للمعرفة، بوصفه نظرة تفيد: بأن «كل وعي للأشياء والمتشابهات والوقائع... كل وعي للكائنات المجرد، وحتى كل وعي للجزئيات هو شأن لغوي». وطبقاً لذلك حتى الوعي لمثل هذه الأنواع والمتشابهات والوقائع، المنتمية إلى ما يدعى الخبرة المباشرة، ليست مفترضة قبل عملية اكتساب استعمال اللغة⁽¹⁾ أي أن الوعي أصبح لاحقاً للملكة استعمال اللغة، ولا معنى حتى لمعطيات الخبرة المباشرة الحديثة، دونما تلك القدرة وتلك الأدوات اللغوية، والتي بفحصنا لها سنجد أنها بمحملها صنائع اتفاقية اجتماعية.

كما يُركّز رورتي على بُعد آخر في حُجج سيلارز في نقد المعطى وتأسيس القواعد؛ ألا وهو البعد الاجتماعي لخلق التسويغ، فسيلارز يرى أن التسويغ ماهو إلا مهمة متعلقة بالممارسة الاجتماعية وأنه مهما فهمنا اكتساب المعرفة وطرقها، فإننا لا يمكن أن نفهم تسويغها دونما أن تكون جزءاً من تداول اجتماعي⁽²⁾.

أما عن كواين فقد أسهم في تقلص إستراتيجيات نقدية صوب الفلسفة التحليلية، رفدت رورتي بمصدر لضعف وتضعيف المسند الوضعي والتطريفي التجريبي الذي احتل العالم وحقيقته إلى قضايا صادقة وأخرى كاذبة أو لا معنى لها، فقد نقد كواين، أولاً، التقسيم، الذي تبنته الفلسفة التحليلية، بين القضايا التحليلية والتركيبية، في أن هنالك حقائق بسبب المعنى وأخرى حقيقة لتعلقها بالواقع. وانتقد عقيدة الاختزال التي تقول بأن دلالة القضايا يمكن فهمها على حدة، ويمكن إثبات صحتها أو عدمه على حدة، ورأى أننا نواجه العالم ليس بعبارة لغوية فقط، بل أننا نواجهه بنظام كلي من المعتقدات والنظريات والمعرفة الكلية المتشكلة بفعل التاريخ والجغرافيا والفيزياء وحتى الرياضيات فكلها تسهم في تصورنا عن العالم الخارجي والإخبار عنه⁽³⁾. ويتنقد رورتي فكرة الصدق تحليلياً،

(1) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 261.

(2) يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 266.

(3) ينظر: كوتنغهام، جون، العقلانية: فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز

الأنماء الحضاري، ط 1، 1997، ص 128.

التي تفقد معقوليتها لأنها تعتمد على الصدق التركيبي، ويدعم رأيه بافتراضات كواين في الكلّية التي تقرر أن المعنى يعتمد على شبكة من الاعتقادات، ولادليل على التمييز القائم بين قضايا ضرورية وأخرى ممكنة، ولا يوجد معيار لتحديد أين تنتهي الاستعانة بالواقع التحريبي؟ وأين يبدأ التعويل على الكلمات؟ وأنه لا عبارة مستثناة من التعديل كلما بدا هنالك دليلاً تجريبياً قد يزعم الثقة بها. (1) ويلحق رورتي حججه في نقد التحليلية نقد كواين لـ "فكرة الفكرة" التي تعتبر اللغة معبراً عما في داخلنا ويلزم اكتشافه قبل أن يكون من الممكن قول الملفوظ؛ أو أن نفسر ما يقوله الناطقون الآخرون، ونسب بسببه إليهم اعتقادات ورغبات وثقافات معينة. هذا التخلي والنقد لفكرة الفكرة يعني الاستغناء عن فكرة "الصدق بوساطة المعنى" والتي اعتمدها التحريبيون المنطقيون؛ وبذلك يتم ازالة التمييز والحواجز التي وضعوها بين ماهو ضروري وماهو ممكن. (2)

وبناءً على ماسبق ذكره، فإن رورتي سيهدم فكرة الصدق بالمعنى التقليدي ومعايره الفلسفية من افلاطون إلى التحليلية، وسيوضح ذلك في نقده للتأسيسية والتمثيلية والماهوية في كونها صفات لنظرية المعرفة = الاستيمولوجيا، وعليه فهو لا يقترب من وضع نظرية في الصدق، وذلك قد يكون مسوغاً من ثوابت، أو بكلمة أخرى خصائص، البراجماتية الجديدة؛ وتلك المسوغات هي (3):

- 1- إن العبارات الصادقة تكسب وضعاً بديهياً في أغلب الأحيان.
- 2- إن الرغبة في الصدق أو تقرير ماهو صادق إنما هي رغبة بالأصل بـ "التسوية".

3- لا يمتلك الصدق أي طبيعة أو ماهية.

4- لا يعد الصدق تطابقاً مع الواقع.

5- لا يمثل الصدق هدفاً للبحث.

(1) يُنظر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 122 و ص 126.

(2) يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة و مرآة الطبيعة، ص 274.

(3) يُنظر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 174.

وهذه المعتمديات الرورتية هي التي ستعكس في محاورنا الآتية، والتي ستوضح بتفصيل أكثر مع انتقاداته للصورة التقليدية للإبستمولوجيا.

وَكَذَلِكَ عَمِلَ رورتي عَلَى الإِفَادَةِ مِنْ ديفيدسون(*) وَبِالتَّحْدِيدِ مِنْ فِكْرَةِ تَحْوِيلِ اللُّغَةِ إِلَى جُزْءٍ مِنَ السُّلُوكِ وَالْكَيْنُونَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي تَعْمَلُ بِإِتِّجَاهِ تَحْقِيقِ أَغْرَاضِنَا فَهِيَ لَيْسَتْ أَدَاةَ وَسْطٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ، كَمَا إِنَّهَا لَيْسَتْ فُضَاءً لِتَكْوِينِ الصُّوَرِ عَنِ الْوَاقِعِ، وَبِذَلِكَ فَهِيَ تُمَثِّلُ (أَيَّ اللُّغَةِ) جُمْلًا وَمَنْطَوِقَاتٍ تُشَكِّلُ سُلُوكًا وَفِعْلًا أَوْ تَصَرُّفَاتٍ بِإِتِّجَاهِ تَهْذِيبِ حَيَاتِنَا وَجَعْلِهَا مُلَاقِمَةً لَنَا.⁽¹⁾ وَيَسْتَتِجُ رورتي مِنْ ذَلِكَ: أَنَّنَا لَسْنَا مُلْزَمِينَ بِأَنْ نَكُونَ وَاقِعِيِّينَ أَوْ ضِدِّ وَاقِعِيِّينَ، فَذَلِكَ يَجِبُ طَرَحُهُ جَانِبًا، إِتِّفَاقًا مَعَ مَا جَاءَ بِهِ ديفيدسون وَزُمَلَاؤُهُ، لِأَنَّهُ وَفِي الْعَالَمِ الْجَدِيدِ لَسْنَا نُنْكَرُ بِأَنَّ اللُّغَةَ أَوْ الْفِكْرَ يَحْتَوِيَانِ دَوْمًا عَلَى تَمَثُّلَاتٍ لِلْوَاقِعِ، وَمِنْ ذَلِكَ يَجِبُ أَنْ نَتَخَلَّى عَنِ إِشْكَالِيَّةِ الْفَاعِلِ - الْمَفْعُولِ، وَالَّتِي تَسَلَّطَتْ عَلَى عَقُولِنَا مِنْذُ دِيكَارْتِ، وَكَذَلِكَ يَلْزُمُنَا التَّخَلِّيُّ عَنِ فِكْرَةِ "الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ" فِي الْوَاقِعِ الَّذِي يُشِيرُ إِلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْإِغْرِيقِ وَاسْتَمَرَّ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا كَمُفْرَدَةٍ حُضُورِيَّةٍ وَمِيعَارِيَّةٍ.⁽²⁾ وَبِذَلِكَ لَنْ نَكُونَ لِلْإِبِسْتِمُولُوجِيَا هَيْمَنَةً عَلَى الْإِنْسَانِ الْمُعَاصِرِ وَسَيَتَحَرَّرُ مِنْهَا صَوْبَ إِمْكَانِيَّةِ الْإِنْفِتَاحِ الَّتِي تُثْبِتُهَا مَشْرُوعِيَّةُ التَّأْوِيلِ.

(*) ديفيدسون Donald Davidson (1917-2003): فيلسوف أمريكي، تحليلي النزعة. طَوَّرَ نَظْرِيَّةَ فِي الْعَقْلِ وَاللُّغَةِ، تَأَثَّرَ بِكُوَايْنِ، إِلَّا أَنَّ أَهَمَّ مَا جَاءَ بِهِ: النَظْرِيَّةُ السُّلُوكِيَّةُ لِلُّغَةِ وَالَّتِي تَجْعَلُهَا مِنْ ضَمَنِاتِ الْكَيْنُونَةِ، وَذَلِكَ يَعْنِي إِنَّهُ لَا دَاعِيَ لِمِثْلِكَ الْمُنْظُومَةِ الْمَفَارِقَةِ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي أَعْتَبَرَتْ نَسَقًا مِيعَارِيًّا مِنَ الْأَفْكَارِ يُقَاسُ بِهِ الْوَاقِعُ. إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَا أَصْلَ لَهُ مِنَ الصَّحِيحَةِ. لِذَلِكَ عَمِلَ عَلَى كَيْفِيَّةِ إِتَاحَةِ فُرْصَةٍ لِلُّغَةِ لِكَيْ تَكُونَ وَاسِطَةً وَجُودِيَّةً لِلتَّفَاهِمِ وَالتَّوَاصُلِ بَيْنَ الذَّوَاتِ. (يُنْظَرُ: دَلِيلُ اِكْسْفُورْدِ لِلْفَلَسَفَةِ، ج1، تَحْرِيرُ تَدْ هُونْدَرْش، ص 365).

(1) يُنْظَرُ: أَبُو السَّعُودِ، «دَوْرُ الْفَلَسَفَةِ فِي الثَّقَافَةِ الْمُعَاصِرَةِ: بَحْثُ نَقْدِيٍّ فِي آرَاءِ فِيلَسُوفِ الْبَرَاغَمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ رِيْتَشَارْدِ رورتي»، ص 136.

(2) يُنْظَرُ: رورتي، رِيْتَشَارْدِ، «نَظْرَةُ بَرَاغَمَاتِيَّةٍ إِلَى الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ»، ص 79.

التَّخْلِي عَنْ النَّسَقِ التَّأْسِيسِيِّ وَالتَّمثُّلِيِّ(*):

فِي نَقْدِ الْفَلَسَفَةِ: بِوصفِهَا نِظَامًا مَعْرِفِيًّا، وَتَأْسِيسِيًّا، وَمِرَاةً لِلطَّبِيعَةِ.

تُشِيرُ التَّأْسِيسِيَّةُ أَوْ الْفَلَسَفَةُ النَّسَقِيَّةُ إِلَى التَّرَعَّةِ نَحْوِ الْبِنَاءِ وَالْأَنْسَاقِ وَالتَّشَكُّلِ الْمَنْظُومِي الْفِكْرِيِّ الْكَبِيرِ، الَّذِي يُحَاوَلُ أَنْ يُجِيبَ عَنْ كُلِّ تَسْأُلَاتِ الْإِنْسَانِ فِي مَاضِيهِ وَالْمَوْقِفِ مِنْهُ وَحَاضِرِهِ وَكَيْفِيَّةِ الْفِعْلِ فِيهِ وَمُسْتَقْبَلِهِ وَكَيْفِيَّةِ التَّنَبُّؤِ لِأَجَلِهِ، أَوْ السَّيْطَرَةِ عَلَيْهِ أَوْ الْعَمَلِ بِإِتِّجَاهِهِ! وَذَلِكَ كُلُّهُ انْطِلَاقًا مِنْ أُسُسٍ عَقْلِيَّةٍ تَارَةً، وَأُخْرَى تَجْرِييَّةٍ، وَثَالِثَةً لُغَوِيَّةٍ.

هَكَذَا يَبْدُو الْأَمْرُ وَكَأَنَّهُ لَاهُوتٌ جَدِيدٌ، يَأْخُذُ عَلَى عَاتِقِهِ حَلَّ مُشْكِلَاتِ الْإِنْسَانِ وَتَوْجِيهِ سُلُوكِهِ وَتَفْكِيرِهِ. مِمَّا يَجْعَلُهُ خَاضِعًا وَيَعُودُ لِتَكْيِيلِ يَدَيْهِ بِقِيُودِ مُسَاوِقَةٍ لِلْخُضُوعِ الْأُسْطُورِيِّ Mythology أَوْ الْعُبُودِيَّاتِ الدِّينِيَّةِ. وَتَحَاوُزًا لِلْفَلَسَفَةِ مِنْ هَذَا النَّوعِ، وَهِيَ الَّتِي أَخَذَتْ صُورًا مُتَفَاوِتَةً زَمَنِيًّا مِنْ أَفْلَاطُونِ وَأَرِسْطُو وَحَتَّى دِيكَارْتِ وَكَانْطِ وَهَيْجِلِ وَمِنْ ثَمَّ مَارْكَسَ وَكُلِّ الْمَدَارِسِ الَّتِي تَبَادَلَتْ الْأَدْوَارَ تَارِيخِيًّا فِي الْهِمَمَةِ عَلَى الْإِنْسَانِ وَإِعَاقَةِ تَحَرُّرِهِ. يَبْحَثُ رُورْتِي عَنْ الشَّخْصِيَّاتِ الْقَلَاقِلِ: الَّتِي تُحَاوَلُ أَنْ تُخَرَّبَ هَذَا النَّسَقَ وَسُلْطَتَهُ الْمَاكِرَةَ.

يُحَدِّدُ رُورْتِي ثَلَاثَةً مِنْ فَلَاسِفَةِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ: وَهَمُ فَيْتْجَنْشْتَاينَ وَهَايدَغِرَ وَدَيُوي، عَلَى أَنَّهُمْ مِنْ الَّذِينَ كَانُوا قَدْ بَدَأُوا مَشْرُوعَهُمُ الْفَلَسَفِيَّ بِالصُّورَةِ الْمُسْتَقْبَحَةِ الَّتِي قَدَّمَهَا عَنْ الرُّضْعِيَّةِ التَّأْسِيسِيَّةِ لِلْمَقُولِ الْفَلَسَفِيِّ؛ فَحَاوَلَ فَيْتْجَنْشْتَاينَ الْأَوَّلُ أَنْ يُنْشِئَ نَظْرِيَّةً تَأْسِيسِيَّةً لِلتَّفَكُّرِ، كَمَا سَعَى هَايدَغِرُ إِلَى صِنَاعَةِ مَجْمُوعَةٍ مَقُولَاتٍ وَمَفَاهِيمَ بِالضِدِّ مِنْ نَسَقِيَّةِ دِيكَارْتِ فِي الْمَسْعَى إِلَى الْيَقِينِ الذَّائِقِ. كَمَا

(*) التَّمثُّلِيَّ/التَّمثِيلِيَّة Representative: يَعْنِي التَّمَثُّلُ: مَا يَحْضُرُ فِي الذِّهْنِ وَيَكُونُ مَائِلًا لَدَيْهِ، وَهُوَ التَّفَكُّرُ بِمَادَّةٍ عَيْنِيَّةٍ، مِنْ خِلَالِ نَظْمِهَا فِي مَقُولَاتٍ عَقْلِيَّةٍ. تُشِيرُ إِلَى مَعَانٍ عِدَّةٍ تَتَّفَقُ عَلَى أَنَّهَا يُمَكِّنُ أَنْ تُكُونُ صُورَةً أَوْ فِكْرَةً أَوْ مُطْعَى عَقْلِيٍّ يَكُونُ هُوَ مَعْيَارٌ أَوْ مَرَجِعُ الْإِحَالَةِ إِلَى الْمَعْنَى، مِثْلُ مَا جَاءَ بِهِ دِيكَارْتُ فِي نَظَرِيَّتِهِ عَنْ الْأَفْكَارِ التَّمثِيلِيَّةِ، وَالَّتِي تُحْكِي إِمْكَانِيَّةَ أَنْ يَعْرِفَ الْعَقْلُ الْأَفْكَارَ فَقَطَّ دُونَ مَا إِمْكَانَ مَعْرِفَتِهِ الْأَغْرَاضَ الْحَقِيقِيَّةَ مُبَاشَرَةً (يُنْظَرُ: لَالَانْدُ، الْمَوْسُوعَةُ الْفَلَسَفِيَّةُ، الْجُلْد 3، تَعْرِيبُ خَلِيلِ أَحْمَدَ خَلِيلٍ، مَنَشُورَاتُ عَوِيدَات، ط2، 2001، ص 1209-1210).

فَعَلَ دِيوِي فِي سَعِيهِ مَحَاكَاةَ الْفِكْرِ الْمِيجَلِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ لِلتَّارِيخِ،⁽¹⁾ وَتَحَوَّلُوا فِيمَا بَعْدَ إِلَى جَانِبِ الضِّدِّ مِنَ التَّأْسِيسِيَّةِ وَالتَّمَثِيلِيَّةِ وَالْمَاهُوِيَّةِ، وَعَمِلُوا عَلَى تَقْدِ ذَلِكَ الثَّالُوثِ بَعْدَ كَشْفِهِمْ لِزَيْفِهِ وَكَذِبِهِ وَلَا جَدْوَاهُ. وَكَانَ تَبْرِيرُهُمْ فِي تَحْلِيلِهِمْ عَنْ الرُّوَاكِ الْكَانِطِيِّ وَمَنْ يَسِيرُ فِيهِ كَوْنُهُمْ وَجَدُوا مَنَفَذًا لِإِمْكَانِيَّةِ إِنْثَاقِ ثَقَافَةِ مَا بَعْدَ كَانِطِيَّةٍ: خَالِيَةٍ مِنَ السَّرْدِ الشُّمُولِيِّ وَالْمَنْظُومَةِ التَّمَثِيلِيَّةِ الَّتِي تُعْطِي الْمَعْنَى لِلْعَالَمِ وَكُلِّ الْمَنْظُومَاتِ الْمَعْرِفِيَّةِ! وَلِذَلِكَ، يَقُولُ رُورِي: «جَاءَتْ أَعْمَالُهُمُ الْأَخِيرَةُ شِفَافِيَّةً وَلَمْ تَكُنْ إِنْشَائِيَّةً. وَتَهْذِيبِيَّةً، لَا مُنْسَقَّةً. وَمُصَمِّمَةً لِجَعْلِ الْقَارِيءِ يُسَائِلُ دَوَافِعَهُ الْخَاصَّةَ لِلتَّفَلُّسُفِ، وَلَيْسَ لِتَرْوِيْدِهِ بِرِنَامِجٍ فِلْسَافِيٍّ جَدِيدٍ»⁽²⁾. وَعَلَيْهِ أَعْتَبَرَهُمْ حِقْبَةُ ثَوْرِيَّةٍ فِي الْفِلْسَفَةِ.

وَيَكْشِفُ رُورِي عَنْ أَهْمِيَّةِ فَتَحْنَشَتَيْنِ بِقَدَرِ تَحْقِيقِهِ الْإِنْعِطَافَةَ الْكُبْرَى فِي فِهْمِ اللُّغَةِ، وَمَاقَدَمَهُ مِنْ رُؤْيَا مُهِمَّةٍ غَيَّرَتْ تَصَوُّرَنَا تَمَامًا إِلَى اللُّغَةِ فَأُظْهَرَتْ لَنَا كَيْفَ يَنْبَغِي لِنَظَرِنَا إِلَى اللُّغَةِ أَنْ تَنْتَقِلَ مِنْ مَجَالِهَا التَّمَثِيلِيِّ إِلَى مَعَانٍ لَا تَمَثِيلِيَّةٍ.⁽³⁾ وَقَدْ جَبَذَ رُورِي فِي هَايْدَغَرِ ذَلِكَ الْإِنْشِغَالَ بِنَقْدِ الْدِيكَارْتِيَّةِ وَكَذَلِكَ التَّوَجُّهَ لِنَقْدِ أَسْوَاسِ الثَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَتَفْكِكِهَا مَا أَحْتَوَتْهُ مِنْ مَكْنُونَاتٍ مِتَافِيزِيْقِيَّةٍ فِي مِضْمَارِ الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا، فَأَحَبَّ ذَلِكَ الطَّابِعَ التَّدْمِيرِيَّ فِيهِ.⁽⁴⁾ وَكَذَلِكَ مِيلَهُ إِلَى الشِّعْرِيَّةِ وَالْفَنِّ، وَالْعَالَمِ الْوُجُودِيَّةِ الَّتِي إِشْتَرَكَ فِيهَا سَارْتَرُ فِيمَا بَعْدَ، وَشَكَّلَتْ تِلْكَ الْمَشْتَرَكَاتِ مَصْدَرَ إِعَاْنَةِ لِرُورِي فِي مَوْقِفِهِ بِالضِّدِّ مِنَ الْجَوْهَرِيَّةِ أَوِ الْمَاهُوِيَّةِ وَأَفْكَارِ التَّعَالِيِ وَالْمِتَافِيزِيْقِيَّاتِ.⁽⁵⁾

لَكِنَّهُ بِقَدَرِ تَأْكِيدِهِ عَلَى هَذِهِ التَّمَاذِجِ، إِلَّا أَنَّهُ يَرَى أَنَّ مَقَامَ بِهِ شَخْصِيًّا مِنْ تَقْدِيمِ قِرَاءَةٍ نَقْدِيَّةٍ لِلْمُنْجَزِ الْفِلْسَافِيِّ، وَلَا سِيَّمَا الْغَرْبِيِّ مِنْهُ، لَمْ يَكُنْ لِيَتِمَّ دَوْمًا أَدَوَاتِ

(1) يُنْظَرُ: رُورِي، رِيْتَشَارْد، الْفِلْسَفَةُ وَمِرَاةُ الطَّبِيعَةِ، ص 53-54.

(2) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 54.

(3) يُنْظَرُ: مُحَمَّدٌ جَدِيدِي، الْحَدَاثَةُ وَمَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ فِي فِلْسَفَةِ رِيْتَشَارْدِ رُورِي، ط1، الدَّارُ الْعَرَبِيَّةُ لِلْعُلُومِ وَمَنْشُورَاتِ الْإِخْتِلَافِ وَمُؤَسَّسَةُ مُحَمَّدِ بْنِ رَاشِدِ الْكَوْمِ، 2008، بِيْرُوتِ وَالْجَزَائِرِ وَالْأَمَارَاتِ، ص 104.

(4) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ، ص 97.

(5) يُنْظَرُ: الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ، ص 99.

نيتشه ودريدا عِوضاً عَمَّا وَفَّرْتُهُ تَمَازِجُ الثَّوَرَةِ لَدَيْهِ وَلَا سِيَّما الْبِرَاغِمَاتِيَّة. وَفِي تَوَلِيْفَةِ إِفَادَاتِهِ مِنَ الشَّخْصِيَّاتِ الْإِنْفَةِ نَجَدُهُ يَنْسِجُ شَبَكَةً مَنْفَعَةً فِي مَنْهَجِيَّتِهِمْ وَأَفْكَارِهِمْ بِقَوْلِهِ: «إِنْ مَا يَلْصَقُ دَرِيدَا بِالْبِرَاغِمَاتِيْنِ الْأَمْرِيْكِيْنِ وَالْجَمِيعِ بِنَيْتْشِه، يَعُودُ إِلَى الثَّرْعَةِ الْقَائِلَةِ: إِنَّ الْفِكْرَ وَاللُّغَةَ لَيْسَا مُحَاوَلَاتٍ لِلِاتِّصَالِ بِالْوَاقِعِ، بَلْ مُحَاوَلَاتٍ لِإِبْجَادِ الْمَزِيدِ مِنَ الطَّرِيقِ الْخَيَالِيَّةِ لِوَصْفِ الْوَاقِعِ. وَمَا يَلْصَقُ دَرِيدَا بِفَتْنَتَيْنِ يَعُودُ إِلَى فِكْرَةٍ أَنَّ الْمَعْنَى اللُّغَوِيَّ لَا يَشْكُلُ عِلَاقَةً مَرْجِعِيَّةً بَيْنَ الْكَلِمَاتِ وَالْعَالَمِ بَلْ عِلَاقَةً بَيْنَ اسْتِعْمَالَاتِ بَعْضِ الْكَلِمَاتِ وَاسْتِعْمَالَاتِ بَعْضِهَا الْآخَرُ»⁽¹⁾. وَيَنْكَشِفُ أَثَرُ دَرِيدَا فِي كَوْنِهِ أَكْسَبَ رُورِيَّ آيَاتٍ نَقْدِيَّةٍ تَمَازُ بِالْقُوَّةِ فِي كِفَائَتِهَا التَّحْطِيطِيَّةِ، وَكَذَلِكَ أَسْنَدَتْ لَهُ إِمْكَانِيَّةَ الْإِنْتِقَالِ نَحْوَ مَجَالِ مُخَالَفٍ، لِمَا سَادَ الْفِكْرُ الْغَرْبِيُّ مِنَ هَيْمَنَةِ الْمَرْكَزِيَّاتِ، وَهُوَ مَجَالُ الْهَرْمِينُوطِيْقَا. وَ«إِذَا كَانَ ثَمَّةُ مُمَارَسَةٍ يُمَكِّنُهَا أَنْ تَجْمَعَ بَيْنَ التَّفْكِيكِ وَالتَّأْوِيلِ فَهِيَ بَلَا شَكٍّ نِيُوبرَاغِمَاتِيَّةٌ رُورِيَّةٌ. لَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِتَلْفِيقِي أَوْ تَوْفِيقِي، لِأَنَّ الطَّابِعَ الْعَمَلِيَّ وَالْبِرَاغِمَاتِيَّ لِفَلَسَفَةِ رُورِيَّ يَتَحَاشَى السَّقُوطَ فِي السَّحَابَاتِ الْقَارِئَةِ حَوْلَ "مِيتافِيزِيْقَا الْحُضُورِ" أَوْ "التَّمَرُّزِ الْعَقْلِيَّ" أَوْ "مُشْكِلِ الْمَعْنَى"... وَلَا يَتَوَانَّ عَنْ اسْتِهْجَانِهَا دَاعِيَاً إِلَى تَغْيِيرِ الْأَسْئَلَةِ وَالْإِنْفِتَاحِ عَلَى الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ، أَوْ الْمُمَارَسَةِ الْفِكْرِيَّةِ كَمُشَارَكَةٍ فِعْلِيَّةٍ فِي الْحِوَارِ وَالْمُحَادَثَةِ؛ أَوْ صِنَاعَةٍ مَعْرِفِيَّةٍ تَنْطَلِقُ مِنْ "مَانَحْنُ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ: نَحْوِ "مَا يُمَكِّنُ أَنْ تَنْتَصِفَ بِهِ أَوْ تَتَغَيَّرَ نَحْوُهُ"⁽²⁾.

وَقَدْ أَسْهَمَ دَرِيدَا مُسَاهَمَةً فِعْلِيَّةً، حَسَبَ رُورِيَّ، فِي إِدَامَةِ إِتْقَادِ ثَوْرِ التَّحَرُّرِ، فَهُوَ يُعَدُّ جُزْءً مِنْ جَوْقَةٍ كَبِيرَةٍ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ الْأُورِيبِيْنِ، عِلَاقَةً عَلَى الْبِرَاغِمَاتِيْنِ الَّذِينَ كَانَ هَمُّهُمْ تَخْلِيصَ الْإِنْسَانِ مِنْ وَهْمٍ وَجُودٍ مَا يُسْأَلُونَ أَمَامَهُ غَيْرَ ذَاتِهِمْ. فَلَا الْوَاقِعَ، وَلَا مَرْجِعِيَّةَ الْحَقِيقَةِ الْمَطْلَقَةِ، وَلَا اللَّهَ الْمُتَعَالِيَّ سَيُمَثِّلُونَ لَدَيْهِ مَحَاكِمٌ لِلْفِعْلِ وَالْفِكْرِ.⁽³⁾ وَإِسْتَطَاعَ رُورِيَّ الْإِفَادَةَ مِنْ نَقْدِ دَرِيدَا فِي تَشْخِيصِهِ لِمِيتافِيزِيْقَا الْحُضُورِ

(1) رُورِيَّ، رِيْتْشَارْد، «مُلَاحَظَاتُ فِلَسْفِيَّة»، تَرْجَمَةُ مُحَمَّدِ عَبْدِ النَّبِيِّ، مَجْلَةُ الْعَرَبِ وَالْفِكْرِ الْعَالَمِي، الْعَدَدَانِ الثَّلَاثُ وَالْعِشْرُونَ وَالرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ، 2008، مَرْكَزُ الْأَنْعَاءِ الْقَوْمِي، بِيْرُوت، ص 92.

(2) يَنْظُرُ: مُحَمَّدُ شَوْقِي الزَّيْنِ، تَأْوِيلَاتُ وَتَفْكِيكَاتُ: فُصُولُ مِنَ الْفِكْرِ الْغَرْبِيِّ الْمَعَاوِرِ، الْمَرْكَزُ الثَّقَافِي الْعَرَبِي، بِيْرُوت، ط، 2002، ص 181.

(3) يُنْظَرُ: رُورِيَّ، رِيْتْشَارْد، «مُلَاحَظَاتُ فِلَسْفِيَّة»، ص 91.

بوصفها مُنتجة لسياق يُمكن أن يُوفر رؤية لِمَساراتِ الأشياءِ وَحَقِيقَتِهَا وَذَلِكَ يَهْدِمُ كُلَّ طَبِيعَةِ الإِسْتِقْلَالِيَّةِ الَّتِي تَهْدِفُ إِلَيْهَا فَلَسَفَتُهُ وَلِذَلِكَ فَهِيَ فِكْرَةٌ رَدِيئَةٌ يَجِبُ التَّخَلِّي عَنْهَا.⁽¹⁾

بل ينظر رورتي رؤية أكثر تطرفاً أو قد تكون أكثر تفاؤلاً لُشأن التفكير والنقد الأدبيّ التفكيريّ وانعكاسه على الممارسة الحيائيّة بمستوياتها العامة في السياسة، إذ يرى أن هنالك ترابطاً وطيداً بين الممارسات السياسيّة الراديكاليّة والنقد التفكيريّ، وهو نتاج المعطف اللغويّ الذي أحدثه الفلاسفة ونتج عنه استبدال مركزية الإنسان باللّغة؛ ولذلك يجد رورتي أن أقسام الأدب والتخصص اللغويّ في الجامعات عي التي تكون أكثر خصوبةً لتهيئة المبادرات السياسيّة والتغيير السياسيّ⁽²⁾ وَإِنْ كُنْتُ لَا أَرَى لِذَلِكَ مُسَوِّغاً مُقْبُولاً فِي الرِّبْطِ، إِلَّا أَنَّ رورتي لَمْ يَكُنْ يُؤَسِّسُ وَإِنَّمَا يَصِفُ لِحَالَاتٍ جَزْئِيَّةٍ؛ وَالْمَشْكَالُ النَّاتِجُ عَنْ ذَلِكَ هُوَ مُسْأَلَةُ التَّعْمِيمِ فِي رَأْيِهِ هَذَا.

ولذلك نفهم رورتي بوصفه ناقداً للنزعة الأسسيّة، وذلك يحتوي انكاراً لوجود بني أوليّة، وراسخة أو مرجعيّة عقليّة، وغير تاريخيّة، أي يمكن أن تكون مطلقة الملكة ومعياريّتها، وينكر بمعية انكار البني العقليّة، أي بني لغويّة تكون أساساً في تقرير الحقائق اللغويّة، وينكر ثالثاً وجود أي ادراك حسيّ سابق على اللّغة، ذلك لأنّ مقولاتنا إنّما نبتكرها أثناء تعاملنا مع الخارج وهي بذلك، دوماً، ماتكون عرضة للتغيير والتعديل والتحسين. وبما أنّه لا توجد معطيات حسيّة موثوقة ومعصومة وسابقة على اللّغة، فإنّ نزعة الأسس (التأسيسيّة) لن تكن موجودة؛ وبما أنّه لاوجود لأطر عقليّة ثابتة، حسب رورتي، فإنّ نزعة الأسس (التأسيسيّة) بصورتها العقليّة لن تكن كذلك موجودة؛ وبما أنّه لاوجود لمعنى لغويّ ثابت، فإنّ التأسيسيّة في صورتها اللغويّة، التي جاءت مع التحليليين، ستكون مستحيلة الوجود.⁽³⁾

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 92.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «التفكيك»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، البنيوية والتفكيك: مادخل نقديّة، ترجمة حسام نايل، ط1، ازمنة للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، 2007، ص 209-210.

(3) يُنظَر: صلاح اسماعيل، البراهمية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 128-129.

لَيْسَ بِالْجَدِيدِ أَنْ تُصَبَّ الثُّقُودُ عَلَى وَضْعِ الْفَلَسَفَةِ، الْمُنْتِجِ عَنِ تَارِيخِ الْفِكْرِ الْغَرْبِيِّ، بِوَصْفِهِ نِظَامًا مَعْرِفِيًّا مُتَمَكِّنًا وَتَمَثِيلِيًّا. أَوْ مَرآةً لِلطَّبِيعَةِ: إِنْعِكَاسٌ، عَلَى خَيْرِ صُورَةٍ، لِمَا هُوَ خَارِجِيٌّ. ذَلِكَ النِّقْدُ الَّذِي يَجْرُ وَرَاءَهُ كُلُّ الْإِنْتِهَامَاتِ بِفَحْصٍ وَتَنْقِيَةٍ وَإِزَاحَةٍ مَا رَسَخَ الْفَلَسَفَةُ جَذَرًا، وَرَفَعَهَا عَاجِيًا، فَكَانَ حَرِيًّا بِهَا أَنْ تُعِيدَ النَّظَرُ بِتَصْوِيرِ الْفَلَسَفَةِ تَاجًا، أَوْ أَمَّا، أَوْ ذَاتِ الْمَكَانَةِ الْعُلْيَا وَالَّتِي تَبْنُو مِنْصِبَ الْبَيْتِ وَالْحُكْمِ، وَسُلْطَةِ الْمِيعَارِ لِمَا هُوَ حَقٌّ مِمَّا هُوَ دَوْنُهُ! كُلُّ ذَلِكَ تَعَرُّضٌ لِهَجَمَاتٍ مُفَكِّرِيٍّ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ مِنْ جُنُودِهَا مَعَ نَيْتِشْه وَهَائِدِغِرْ وَجَنِّي دَرِيدَا وَرُورْتِي. إِلَّا أَنْ إِسْهَامَةَ الْآخِرِ تَأْتِي فِي التَّكْيِيدِ عَلَى ضِدِّيَّاتِ النِّظْمِيَّةِ وَالتَّمَثُلِ، مِنْ مَوْتِ الْفَلَسَفَةِ- النَّسَقِيَّةِ وَمُشْتَقَاتِهَا.

وَمِنْ أَجْلِ مَعْرِفَةِ النَّقْدِ الْمَوْجِهَةِ لِهَيْمَنَةِ وَعُلُوِّ الْفَلَسَفَةِ كَقَاضِيٍّ أَعْلَى لِلْمَعْرِفَةِ وَالثَّقَافَةِ يَلْزَمُ أَنْ تُوجِزَ صُورَةٌ لِرَكَائِزِ تِلْكَ النَّتِيجَةِ الَّتِي وَصَلْتُنَا بِهَا الْفَلَسَفَةُ، وَالَّتِي تُمَارِسُ دَوْرَهَا، الْيَوْمَ، إِنْطِلَاقًا مِنْهَا. وَتِلْكَ الصُّورَةُ هِيَ مَا تَشَكَّلَ تَارِيخِيًّا فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ (بِالرَّغْمِ مِنَ الْجُنُودِ الَّتِي تُضْرِبُ بِالْقِدَمِ دَاخِلَ الْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ وَصَوْلًا إِلَى أَفْلَاطُونِ) الْمَتَدِّ مِنَ الْقَرْنِ السَّابِعِ عَشَرَ وَحَتَّى مَا قَبْلَ إِهْيَارِ مَرَكُزِيَّاتِ السَّرْدِيَّاتِ الْكُبْرَى فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ. وَيُشَخَّصُ رُورْتِي، لِذَلِكَ الْمُنْتِجِ الْفِكْرِيِّ (الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا= الْفَلَسَفَةُ)، لِحَظَاتٍ عِدَّةٍ مِنْهَا:⁽¹⁾

- 1- لَحْظَةُ الْمَعْرِفَةِ بِوَصْفِهَا فَهْمًا لِلْعَمَلِيَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ مَعَ لُوكْ؛ وَلِلْحَظَّةِ تَصَوُّرِ الْعَقْلِ كَكَيَّانٍ مُنْفَصِلٍ تَجْرِي فِيهِ عَمَلِيَّاتُ التَّفَكُّرِ مَعَ دِيكَارْتِ، وَذَلِكَ فِي الْحُقُبَةِ الْمَمْتَدَّةِ عَلَى طُولِ الْقَرْنِ السَّابِعِ عَشَرَ.
- 2- لَحْظَةُ أَنْبَاقِ الْفِكْرَةِ الَّتِي تَحْسَبُ الْفَلَسَفَةُ مَحْكَمَةً لِلْعَقْلِ الْخَالِصِ- الْمَجْرَدِ وَالَّتِي يَبْدِهَا إِبْنَاتٌ مَزَاعِمُ بَقِيَّةِ الثَّقَافَةِ مِنْ عَدَمِهَا، وَذَلِكَ مَا تَرَاوَقَ مَعَ كَانُطْ وَمُنْجَزِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ.
- 3- وَكَذَلِكَ كَانَ لِلْكَانُطِيِّينَ الْجُدُدُ (فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ) أَثَرٌ فِي تَعْزِيزِ تَصَوُّرِ الْفَلَسَفَةِ بِأَنَّهَا الْعَمَلُ بِاتِّجَاهِ التَّأْسِيسِ وَالتَّنْظِيرِ الْعَالِي الَّذِي يُسَوِّغُ مَزَاعِمَ الْمَعْرِفَةِ.

(1) يُنْظَرُ: رُورْتِي، رَيْتْشَارْد، «نَظَرَةُ بَرَاغَمَاتِيَّةٍ إِلَى الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ»، ص 52-53.

4- وفي القرن العشرين كانت لأفكار كل من رسل وهوسرل مهمة ترسيخ أحكام اللغة الفلسفية وجعلها أكثر علمية وصرامة لغوية.

ليس أصحاب المذهب التمثيلي إلا واقعيون بالضرورة، هكذا عبّر رورتي عنهم. «ذلك لأن الواقعيين يعتقدون بوجود طريقة واحدة، واحدة فحسب، يكون فيها العالم بذاته، وأن هناك مجالات "قاسية" [صلبة] من الثقافة تتجلى فيها هذه الطريقة. ويقولون إنه وفي تلك المجالات هناك "حقائق المادة" التي يجب اكتشافها، بالرغم من عدم وجودها في المجالات الأكثر ليونة. وفي الجهة المقابلة، يعتقد المناوئون للمذهب التمثيلي: إن التقدم العلمي، هو كالأخلاقي، مسألة للبحث عن طرق أنجح لإغناء الحياة البشرية»⁽¹⁾، ذلك الضد الذي سيعمل على رسم ملامحه في فلسفته التهذيبية وستتطرق له في محور آخر من بحثنا.

هكذا بدأت نظرية المعرفة، وتأسست على أنها تمثل للواقع غير منظومة فكرية. وفي مقابل ماسبق (من التأسيس وبداية لارهاصات إغيار وموت. مثل هكذا تصور فلسفي يأخذ بيد التأسيسية غاية ومنهجاً له) ظهرت حالات انفصال العلماء عن المفكرين/الفلاسفة، وانفصال الشعراء وتحولهم ليقوموا بمهمة الوعظ والإرشاد والتوجيه الأخلاقي. وبدأت الفلسفة كلما هدفت الدقة والعلمية كلما ازدادت أبعاداً عن العلوم والمعارف والثقافات الأخرى. ذلك الاتبعاد الذي حدى بها إلى أن تكون مستهجنة وغير مبال بها وبخطابها.⁽²⁾ بل أننا لايمكن أن نتصورها، اليوم، بلا طابعها التعلقي والافتحامي مع العلوم والمعارف الأخرى، شيئاً يذكر، أو بلغة أكثر إنصافاً، شيئاً يؤثر.

ويرى رورتي أن مشكلة مفهوم المطابقة الواقعية وحلولها ليست إلا نوعاً من الميتافيزيقيات التي حكمت ذهننا بوصفها حضوراً دائماً للتقرب من العالم، شأنها شأن المعتقد الديني في مقارنته لذات إلهية، مفارقة لذواتنا، يجب الرجوع لها! فقد

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ترجمة فريق الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت ص 80.

(2) يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومراة الطبيعة، ص 53.

أورد في مقالة له بعنوان "البراغماتية كصيد للفاشستية" حاول النظر إلى المطابقاتية، بإدعائها للحقيقة المطلقة دوماً، كصنوع لأفكار الإحالة الدينية؛ فما يتضمنه الإخلاص للإعتقاد بالواقعية هو نوع من ضروب الإيمانيات، وأن مصطلح الواقعية، بحد ذاته، لا يتعلق بالإهتمامات، والحاجات، والمنافع البشرية، بل هي جزء من الخنوع لرب مصطنع آخر خارج الذات. لذلك هي تحيل دلالة النسخة العصرية للرهبنة وأمثال القرب من الرب أكثر من غير القائلين بالواقعية، لأنها تقتضي وجود طبيعة معقدة للواقع يجب طاعتها. (1) أي: تمثل لأفكار عن ذلك الواقع والإحتكام فيما بعد لصور ذهنية تعمل بمرجعية واقع خارج عنها. وذلك مستنكر لدى رورتي لسبيين: الأول: إن المرجعية مطلقة. والثاني: إنها خارجة عن ذاتنا كمرجع؛ لذلك فإن الإعتماد على النفس يتعلم ويتحول الإستقلال إلى تبعية. وعلى ذلك سعى إلى العمل بإتجاه مضاد ومخالف للتمثيلية ونقدها من طرف، وكشف معالم الإستقلال والإنسانية من الطرف الآخر.

ويعد المذهب المناوي للتمثيلية أحد الأشكال التي تضمنت مبدأ الإستقلال والاعتماد على النفس. بدلاً من اعتماد ما هو خارج عنها؛ ومن التشخيصات الأخرى التي تسند هذا التصور بتفصيل أكثر: ماقدمه ديوي في موضوع الديمقراطية والذي يجعل من ممارسة تبادل الآراء بحرية كما هي للديمقراطية مسألة تنمهي مع الحقيقة لأنها نتاج مقبولة حوارية والديمقراطية، حسب رورتي، لا تقبل الأمور على حالها، وديمومة بقائها بنوع من السكونية لأن ماهيتها تقتضي السيرة. ولذلك، رأى رورتي في ديمقراطية ديوي شكلاً لإنتاج ما يمكن إنتاجه من الصيغ الجديدة والحرية للإنسانية في الحوار والنقاش وعدم التسليم لما هو متركز كمطلق بل ما يمكن أن تصنعه وتضعه معياراً للحياة أحسن. ويرتبط كل ما سبق بما يقدم من تصور للإستقلال في الفن أيضاً. فالإستقلالية الفنية التي يلزم أن يتمتع بها فنان وشاعر ورسم ومعماري اليوم هي نوع من الإعتمادية على النفس تلك

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ص 80.

التي تدفعه باتجاه الإبداع.⁽¹⁾ والإبداع يحيل في طياته معنى رفض المحكاة لنماذج حكمية وميعارية خارجة عن ذات الفنان من جهة، ومتخلصة من مفهوم الكامل الميافيزيقي من جهة أخرى. وعليه فعلى الفن أن يعمل من أجل إبداع الذوق. وتلك الممارسات من الخلق للجدید والمبدع هي صناعات ستقيم بلا مايسبق، أو بماهو خارج عن الإنسان، لأنها عملت بمنطقي الالامثل وانتزعت جلد الضياع والنيه الميافيزيقي لصالح مرجعيات مابعد ميافيزيقية. وبناء على مائقدم، فإن مفهوم الحقيقة التقليدية الناتج من التصورات الميافيزيقية، والتمثيلية قاطبة يعد لامعنى له على سبيل البراغماتية الجديدة، فأعلن تنحية فكرة الله وكل مرجع خارج ذواتنا عن كونه ناموساً للحقيقة وذلك يجعلنا نتنازل لزاماً عن مفهوم الحقيقة ذاك.

ويعد رورتي عصر ديوي زمناً للإبداع البراجماتي الأمريكي، وأنتعاش المؤسسة الأكاديمية الفلسفية، فقد أصبحت الأخيرة، حسب، بمثابة «محراب متميز لاستقبال المحاولات التي كانت تبذل لتجديد النظام الاجتماعي الأمريكي، وانضمت إليها الفلسفة الأمريكية في الدعوة إلى مثل هذا التجديد، وكذلك كانت دعوة ديوي، التي رفعت راية الفلسفة الأخلاقية، باعتبار أنها ليست شكلاً لمبادئ عامة تقوم بوظيفتها كبديل عن الأوامر الإلهية؛ وإنما تطبيقاً للعقل على المشاكل الاجتماعية»⁽²⁾ وذلك إيماناً من رورتي بأهمية المرجعية الاجتماعية للفلسفة والانعكاس كوظيفة للفلسفة على المجتمع، ويقرر نجاحات الفلسفة في ذلك المضمار بالرغم من عدم قبوله لصورة الفلسفة المنتجة مع التقليدين أو النسقين، كما يسميهم، يقول رورتي: «على الرغم من أن الفلسفة، ليس لها ماهية، إلا أن لها تاريخاً، وعلى الرغم من أننا لانستطيع أن ندرك نقطة البداية، في مسار الحركة الفلسفية أو العودة إليها... فإننا مع ذلك قد نستطيع أحياناً أن نشير إلى أسس

(1) يُنظر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 92.

(2) رورتي، ريتشارد، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، التحليلات المهنية وثقافة التراث»، ضمن كتاب: بيتر كاز (اعداد)، تاريخ الفلسفة في امريكا خلال 200 عام، ترجمة حسني نصار ومراجعة مراد وهبه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ب. ت، ص 450.

قوية لتأثيرها الاجتماعي⁽¹⁾، وسيبقى ديوي لدى رورتي مصدراً للاستعارة والتأويل حتى يصبح كسقراط أفلاطون.

وَتَتَضَحُّ اسْتِعَارَاتُ رورتي، بقوة، من ديوي في مسألة المناهضة للميتافيزيقا وفي مسألة إنعدام وجود محكمة إستئناف أعلى مرتبة من الإتفاق والإجماع الديمقراطي الصبغة، وهي الفكرة ذاتها التي يعود لها هابرماس ثنائياً مع ديوي في نموذجهِ عَنِ التَّشَاوُريَّةِ الديمقراطيَّةِ الهادفة للإجماع.⁽²⁾ إِلَّا أَنَّ مَا يُخَالِفُهُ رورتي فِي هَذِهِ الْفِكْرَةِ هُوَ أَنَّ هَابِرْمَاسَ يَعْمَلُ بِاتِّجَاهِ الْكُونِيِّ بِوَصْفِهِ إِطَاراً لِلْفَلَسَفَةِ وَأَسْلُوبِهَا وَحُلُولِهَا، بَيْنَمَا يَعْمَلُ رورتي بِاتِّجَاهِ الْخَاصِّ التَّضَامُنِيِّ الَّذِي سَيَنْحَصِرُ فِي بَيْئَةٍ مُجْتَمَعِيَّةٍ مُقْتَصِرَةٍ عَلَى أُمَّةٍ مِنَ الْأُمَمِ أَوْ بَلَدٍ مِنَ الْبُلْدَانِ.

بَدَأَ التَّحَوُّلُ وَالْإِنْعِطَافُ عَنْ مَسَارِ الْحَقِيقَةِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالتَّطَابُقِ مَعَ الْوَاقِعِ (عَلَى سَبِيلِ الْمَرْجِعِ وَالْمَطْلَقِ) بِتَأْثِيرَاتٍ نَقْدِيَّةٍ وَتَأْسِيسِيَّةٍ مَعَ الْمَثَالِيِّينَ، إِلَّا أَنَّهَا تَنَامَتْ مَعَ فَلَاسِفَةِ الْإِخْتِلَافِ وَالنَّصِّ، لِنَتَّصِحَّ أَكْثَرَ مُلَاءَمَةً؛ حَتَّى إِتَضَحَّتْ بِصُورَةٍ جَلِيَّةٍ، مَعَ طُرُوحَاتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ، فِي أَنَّهَا تَعْمَلُ بِضِدِّ التَّمَثُّلِ وَالتَّأْسِيسِ.

وَيَرَى رورتي أَنَّهُ يُمَكِّنُ التَّشْكِيكَ بِفِكْرَةِ الْمَطَابَقَةِ حَتَّى التَّخْلِي عَنْهَا، كَمَا يُمَكِّنُ هُزُّ عَرْشِ التَّمَثُّلِيَّةِ عِبرَ الْإِعْتِمَادِ عَلَى مَا جَاءَ مَعَ الْكَثِيرِ مِنَ فَلَاسِفَةِ الْقَرْنِ الْتَّاسِعِ عَشَرَ مِنْ إِعْتِقَادٍ بِأَنَّهُ يُمَكِّنُ إِخْتِزَالَ الْوُجُودِ بِأَفْكَارٍ فَقَطْ. وَالْإِعْتِمَادُ عَلَى مَا بَرَزَ فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ مِنْ إِتِّجَاهٍ جَدِيدٍ لَا يَرَى سِوَى التَّصَوُّصِ مَوْجُوداً. وَيُسَمِّيهِمُ رورتي بِالنَّصِيِّينَ وَيُصَنِّفُ أَكْثَرَهُمْ فِي حَقْلِ النِّقْدِ الْأَدْبِيِّ مِثْلَ بِلُومَ وَهَارْتْمَانِ وَبُولِ دِي مَانِ وَمَا بَعْدَ الْبَنِيَوِيَّةِ مِثْلَ دَرِيدَا وَفُوكُو وَمُؤَرِّخِينَ وَأَغْلِبَهُمُ انْتَلَقُوا مِنْ هَايْدِغَر. وَلَدَى هَذِهِ الْحَرَكَةِ النِّقْدِيَّةِ حَلَقَةٌ صِلَةٌ بِمِثَالِيَّةِ الْقَرْنِ الْتَّاسِعِ عَشَرَ وَذَلِكَ فِي تَشَابُهِمَا بَعْدَاتِهِمَا لِهِيمَنَةِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ أَوْ مَنَاجِحِهِ. وَالتَّشَابَهُ الثَّانِي: إِنَّهُمَا قَالَا بِأَنَّا لَا يُمَكِّنُ أَنْ نُقَابِلَ فِكْرَ الْإِنْسَانِ أَوْ اللُّغَةَ بِالْوَاقِعِ مُطَابَقَةً، فَيَتَجُّ مِنْ ذَلِكَ مَفْهُومٌ

(1) المصدر نفسه، ص 449.

(2) ينظر: حوار مع ريتشارد رورتي: «التخلي عن عادة الفلسفة»، حاوره سكوت ستوسيل، ترجمة مصطفى ناصر، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 72.

لِلْحَقِيقَةِ. وَذَلِكَ جَاءَ عَلَى لِسَانِ الْمَثَالِينَ أَيْضاً بِكَلِمَةٍ أُخْرَى: لَا يُمَكِّنُ أَنْ تُمَثِّلَ
الْفِكْرَةَ إِلَّا فِكْرَةً أُخْرَى.⁽¹⁾ وَلِذَلِكَ يَتَقَوَّضُ مَفْهُومُ التَّطَابُقِ مِنْ جِهَةٍ، وَمَفْهُومُ
التَّمَثُّلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى. وَلِأَجْلِ ذَلِكَ يَعْمَلُ رورتي صَوْبَ نَوْعٍ مِنَ الْمَارَسَةِ
الْفَلَسَفِيَّةِ (الْمَحَادَثَةِ).

وَبِنَاءٍ عَلَى مَا سَبَقَ، بَدَتْ الْحَقِيقَةُ وَكَأَنَّهَا حِزْراً لِلتَّنَاوُلِ النِّقَاشِيِّ وَالْكَلامِيِّ؛
فِكْرَةً بِفِكْرَةٍ، وَكُلُّهَا لَا مَرَجِعَ ثَابِتَ لَهَا. وَهُنَا تَتَقَوَّضُ التَّمَثِيلِيَّةُ، وَيَظْهَرُ، نَتِيجَةً لِمَا
أُورَدَنَاهُ سَابِقاً، أَنَّ رورتي ضِدَّ كُلِّ التَّرَعَاتِ التَّاسِيسِيَّةِ مِنَ التَّمَثِيلِيَّةِ وَالْمَرَاوِيَّةِ
وَالنَّسَقِيَّةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ. وَالْحَقُّ، أَنَّهَا كُلُّهَا صُورٌ لِمَنْهَجِيَّةٍ وَاحِدَةٍ تَعْتَمِدُ مُنَحْزَ نَظَرِيَّةِ
المَعْرِفَةِ أَسْأَلَهَا. لِذَلِكَ فَهُوَ (رورتي) يَكْشِفُ عَنْ صُورَةٍ هَذِهِ الْفَلَسَفَاتِ،
وَمَا تَتَضَمَّنُهُ مِنْ تَفَرُّعَاتٍ فِي كَوْنِهَا تَشْتَرِكُ فِي الْإِنْصِهَارِ فِي الْإِبْسْتِمُولُوجِيَا، وَالَّتِي
تَسْتَدْعِي رَغْبَةً فِي التَّقْيِيدِ وَالتَّحْدِيدِ، عِلَاوَةً عَلَى الرَّغْبَةِ وَالتَّطَلُّعِ إِلَى إِبْجَادِ أُسُسٍ
لِكَيْ يَتَّعَلَقَ بِهَا الْإِنْسَانُ وَيَتَمَسَّكَ. كَمَا أَنَّهَا تَبْحَثُ عَنْ أَطْرٍ أَوْ مُحْطَطَاتٍ لَا يَتَّبِعُهَا
أَحَدٌ فِيهَا، ذَلِكَ إِنْ مَشَى سَبِيلَهَا وَلِذَلِكَ فَهِيَ تَفْتَرِضُ أَشْكَالَ تَمَثُّلٍ لَا يُمَكِّنُ
مُقَاوَمَتَهَا لِكَيْ تَصْبَحَ مِيعَاراً.⁽²⁾

تَظْهَرُ قِيَمَةُ الْفَلَسَفَةِ، بَعْدَ التَّخَلِّيِ عَنْ إِنْمُودَجِ التَّمَثُّلِ وَالْمُطَابَقَةِ وَالْمَرَاوِيَّةِ، فِي
تَحْوِيلِهَا نَحْوَ تَمْجِيدِ الْخَيَالِ وَالشَّعِيرَةِ وَالْمُنْعَطَفِ الرُّومَانِيَّيْنِ. تَعْمَلُ بِصَدَدِ صُنْعِ
الْأَفْكَارِ وَالْأَطْوَارِ الْجَدِيدَةِ مِنْهَا فَوْقَ حَتَمِيَّاتِ الْعَقْلِ، كَمَا مَعَ الْفَنَانِ وَإِسْتِقْلَالِيَّتِهِ
وَالْوَصْفِ الْبَرَاغِمَاتِيَّ وَعَمَلِيَّتِهِ هَدَفاً فِي تَحْقِيقِ أَهْدَافٍ إِنْسَانِيَّةٍ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تُكُونَ
الْفَلَسَفَةُ مُحَاوَلَةً فِي الْإِخْلَاصِ لِلْوَاقِعِ وَالِدَقَّةِ. وَفِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ فَإِنْ نَقَدَ الْمِيتَافِيزِيْقَا
الَّذِي أَصْبَحَ صُورَةً لِلْفَلَسَفَةِ فِي الْمُنْتَهَى سَنَةِ الْمُنْصَرَمَةِ وَأَخَذَ يَعْلَمُنَا مَا لَا يُمْكِنُ الْخُصُولُ
عَلَيْهِ وَمَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ تُرْغَبَ بِهِ. إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَدَيْهِ الْقُوَّةُ التَّسْوِيفِيَّةُ، كَنْظَامِ فِلْسَافِيٍّ،
لِأَنَّهُ يَمْتَحِنُ الْوَصْفَةَ وَالنَّصِيحَةَ حَوْلَ مَا يُمَكِّنُ أَنْ نَحْصَلَ عَلَيْهِ أَوْ تُرْغَبَ بِهِ.⁽³⁾ وَعَلَيْهِ

(1) See: Richard Rorty, *Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press Minneapolis, 1994, p. 139.

(2) يُنْظَرُ: رورتي، ريتشارد، *الفلسفة ومرآة الطبيعة*، ص 419.

(3) يُنْظَرُ: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 93.

فَقَدْ عَجَزَتْ الْفَلَسَفَةُ، بَعْدَ نَقْدِهَا لِلْمِيتَافِيزِيْقَا، عَنْ أَنْ تُقَدِّمَ مَشْرُوعًا خَلَاصِيًّا لَا يَتَنَاقَضُ أَدَائِيًّا مَعَ مُبْتَنِيَّاتِهِ التَّحَرُّرِيَّةِ؛ فَأَدَّى إِلَى الْإِنْقِيَادِ مِنْ جَدِيدٍ لِصَنَمِيَّةِ الْمَطَابَقَاتِيَّةِ لِلْوَاقِعِ، وَضَيَاعِ الْإِنْسَانِ فِي قِيَمٍ خَارِجَةٍ عَنْهُ، وَمَعَايِيرَ لَا تُخَضَّعُ لِإِرَادَتِهِ. وَهُنَا تَبْدَأُ مَسِيرَةُ مَطْلَبِ الْعَرَضِيَّةِ وَالتَّهْذِيبِ بِذَلِكَ الْقَسْرِ النَّسَقِيِّ وَالتَّارِيخِيَّ الْحَتْمِيِّ وَالْمَعْقُولِيَّةِ بِمَا هِيَ خَارِجٌ عَنِ الْإِنْسَانِ. وَمَا يَخْرُجُ مِنْ تِلْكَ الْقَسْرِيَّةِ هُوَ الْخَيَالُ الْإِنْسَانِي، فَالْخَيْرَاتُ الْمَتَّاحَةُ لِلْإِنْسَانِ هِيَ مَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تُعْطِيَ مَعْنَى لِحَيَاتِهِ. وَلَوْ رَاجَعْنَا بَعْضَ نُصُوصِ دِيوِي لَوَجَدْنَا رُورِيَّ مُوَالِيًا وَطَالِبًا مُخْلِصًا لَهُ. يَقُولُ دِيوِي: «إِنَّ الْخَيْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَتَشَكَّلُ مِنْ وَجُودِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْعَلَاقَاتِ وَالرَّوَاطِطِ وَالذِّكْرِيَّاتِ الَّتِي يَتِمُّ تَوْسِيعُهَا وَالتَّحْكُمُ بِهَا عَنْ طَرِيقِ التَّخْيِيلِ»⁽¹⁾؛ فَالتَّخْيِيلُ هُوَ أَدَاةُ التَّحَرُّرِ وَأَسْتِعَادَةِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ مَا سَيُشَكِّلُ الْمَادَّةَ الْأَسَاسَ وَالْخَامَ لِلدَّفْعِ بِإِتِّجَاهِ تَحْصِيلِ الْخَيْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي سَتُوجَّهُ فِيْمَا بَعْدَ لِحَلِّ أَيِّ أَرْزَمَةٍ يُمَكِّنُ أَنْ تُوَاجِهَنَا فِي الْحَيَاةِ عِوَضَ إِخْضَاعِهَا لِلْفَحْصِ الْحِجَاجِيِّ الْمَحَادَثِيِّ.

وَيَقُومُ مَفْهُومُ التَّهْذِيبِيَّةِ وَالْمَحَادَثَةِ الَّتِي يَتَغَيَّرُ رُورِيٌّ عَلَى أَعْمَدَةٍ نَقْدِيَّةٍ وَإِنْجَازَاتٍ نَظَرِيَّةٍ، مِنْهَا: مَاقَدَّمَةُ سِيلَارْز وَكُوَايْنِ وَدِيدِفَسُونِ فِي نَقْدِهِمْ لِلْمُنْحَزِ التَّحْلِيلِيِّ وَفِي تَمْيِيزَاتِهِمُ اللَّغَوِيَّةِ وَقَوَاعِيدِهَا وَنَحْلُ الْوَاقِعِ وَالْأَثَرِ الْاجْتِمَاعِيِّ مِنْهَا، وَأَفَادَ مِنْ غَادَامِيرِ فِي مَوْضُوعِ التَّنْشِئَةِ/التَّهْذِيبِ. (سَنَبِّينُ ذَلِكَ فِي مَوْضُوعِ التَّهْذِيبِ وَالْأَمَلِ بِذَلِكَ الْمَعْرِفَةِ).

هَلْ مِنْ مَنَهْجٍ؟ أَوْ فِي التَّهْذِيبِيَّةِ، وَالْمَحَادَثَةِ.

-الْمَنَهْجُ الْإِتِّفَاقِيُّ وَبِرَامِجُ الْبَحْثِ:

يُتَّصَرُّ الْمَنَهْجُ عَلَى هَيْئَةِ إِطَارٍ خَطَّوَاتِيٍّ يَقُودُ لِزِمَامًا إِلَى نَتِيجَةٍ مُتَوَخَّاةٍ، يُؤَدِّي الْبَاحِثُ فِيهِ دَوْرَ الْمُنْسِقِ وَالْكَاشِفِ وَالْمَحْلِلِ وَالْمَتَوَقِّعِ، بُغْيَةً أَنْ يَصِلَ إِلَى مَا يَنْشُدُهُ. إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْفِكْرَةَ لَمْ تُبْلَغْ قَبُولًا لَدَى رُورِيٍّ، ذَلِكَ لِأَنَّهَا فِي مَضْمُونِهَا تَسْتَدْعِي

(1) دِيوِي، جُون، إِعَادَةُ الْبِنَاءِ فِي الْفَلَسَفَةِ، تَرْجَمَةٌ وَقَدَّمَ أَحْمَدُ الْإِنْصَارِي، وَمَرَاجَعَةُ حَسَنِ حَنْفِي، ط 1، الْمَرْكَزُ الْقَوْمِيُّ لِلتَّرْجَمَةِ، 2010، ص 107.

هَيْمَنَةً وَقَسْرًا نِظَامِيًّا وَتَأْسِيسِيًّا، تُحَوِّلُ الْإِنْسَانَ إِلَى آلَةٍ مُسَيَّرَةٍ بِدَرَبِ الْمَوْكَدِ وَالْحَتْمِي!

وَهُنَا مِعْوَلٌ نَقْدِيٌّ آخَرٌ لِمَا جَاءَتْ بِهِ الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا مِنْ حُجَجٍ فِي قَصْرِهَا لِلْفَلَسَفَةِ بِنَظَرِيَّةٍ فِي التَّمَثُّلِ وَالتَّأْسِيسِ وَالْمِطَابَقَةِ. وَلِذَلِكَ فَإِنَّ ضَيَاعَ التَّمَثُّلِ يَعْنِي ضَيَاعَ مَفْهُومِ جَوْهَرٍ أَوْ حَقِيقَةٍ خَافِيَةٍ وَثَابِتَةٍ يُمَكِّنُ الْإِمْسَاكَ بِهَا، وَذَلِكَ فَحْوَى لِأَجْوَهِرَانِيَّةِ رُورْتِي، أَيْ هُوَ بِالضَّمِّ مِنْ نَمُودَجِ التَّفَكُّيرِ الْمَاهُويِّ، وَيَعْنِي ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ حَقِيقَةٌ فِي الْخَارِجِ عَنَّا، وَيَجِبُ الْوَصُولُ لَهَا كَهَدَفٍ بَحْثِي، يُعَدُّ أَمْرًا لَاغِيًّا وَبِلَا مَعْنَى.

وَكَاثَتْ قَدْ أَكَدَتْ الْبِرَاغِمَاتِيَّةُ، مُنْذُ تَأْسِيسِهَا مَعَ بِيرْسٍ وَإِلَى رُورْتِي، عَلَى إِنْتِفَاءِ مَفْهُومِ وَاقِعِيَّةِ الْحَقِيقَةِ الْمَطْلُوقَةِ بِوَصْفِهَا مَرَجَعًا أَوْ مِيعَارًا، وَهَذَا الصَّنْفُ مِنَ التَّفَكُّيرِ مَا بَعْدَ الْمِيتَافِيزِيقِيِّ جَعَلَ الْفِكْرَ خَالِقًا أَوْ مُنْشِئًا لِمَا يَجِبُ أَوْ مِنْ الْأَفْضَلِ فِعْلُهُ. لِأَنَّهُ يُوْدِي إِلَى نَتَائِجٍ مَطْلُوبَةٍ أَوْ مَقْبُولَةٍ أَوْ مُفْضَلَةٍ وَنَاجِحَةٍ، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِلِهِ النَّتِيجَةُ فَنَلِكُ حُدُودَ الْحَقِيقَةِ.

وَلِذَلِكَ، فَرُورْتِي يَرَى أَنَّهُ لَا يُوجَدُ بَرْنَامَجٌ بَحْثِيٌّ كَمَا كَانَ كَانِظٌ يُقَدِّمُهُ أَوْ مَا قُدِّمَ مِنْ وَقْتِهِ وَإِلَى حَتَّى الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ وَالْكَائِطِيَّةِ الْجَدِيدَةِ، لِتَجَدُّ نَفْسَهَا الْيَوْمَ مَحْرُومَةً مِنَ الْمَوَارِدِ الدِّفَاعِيَّةِ، مِمَّا إِضْطَرَّهَا إِلَى طَيِّ خِيَامِهَا وَالرَّحِيلِ. لَكِنْ يَلْزَمُ هُنَا تَسْجِيلُ الْمَلَاخِظَاتِ النَّقْدِيَّةِ لِذَلِكَ التَّارِيخِ وَالسَّرْدِيَّاتِ مَرَّةً أُخْرَى، وَيَتَضَيَّحُ مَدَى أَهْمِيَّتِهِ لِتَوْكِيدِ ضَرُورَةِ إِدْرَاكِ أَنْ الْوَقْتُ قَدْ حَانَ لِمَحَاوَلَةِ شَيْءٍ جَدِيدٍ. وَيُعْتَقَدُ أَنْ رَفَضَ رُورْتِي لِمَفْهُومِ التَّمَثُّلِ الْوَاقِعِيِّ لِلْحَقِيقَةِ يَصِلُ إِلَى شِكْلِ مُتَطَرِّفٍ لِلْمِثَالِيَّةِ اللَّغُويَّةِ، فَإِذَا كَانَتْ مُعْتَقَدَاتُنَا لَا تُجِيبُ الْعَالَمَ، فَالْحَقِيقَةُ هِيَ شَيْءٌ نَحْنُ نَصْنَعُهُ: وَفِكْرَةُ الْحَقِيقَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ تَخْتَفِي بِوَسَاطَةِ الْمَجْلِسِ (أَوْ الْهَيْئَةِ) الَّتِي تَأْخُذُ عَلَى عَاتِقِهَا أُمُورَ الصَّنَاعَةِ بَلْكَ. ⁽¹⁾ وَهُنَا يَسْتَتِجُ رُورْتِي، مِنْ نَقْضِ وَتَفْكِكِ دَعَائِمِ التَّطَابُقِيَّةِ وَصَرَامَتِهَا الْمَفْتَرَضَةِ وَالْهَدَفِ الْمَوْضُوعِيِّ وَمِثَالِيَّتِهِ، أَنَّنَا يَلْزَمُ أَنْ نَتَوَجَّهَ صَوْبَ نَوْعٍ مِنَ التَّضَامُنِ فِي أُطُرٍ خَاصَّةٍ، وَمَنْهَجِيَّةٍ إِتِبَّةٍ وَإِتِفَاقِيَّةٍ فِي صُنْعِ الْحَقَائِقِ وَإِعْتِمَادِهَا. وَذَلِكَ

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 69.

يَسْتَدْعِي العَارِضَ وَالْمَوْقْتَ دَوماً. وَهَذَا يَعْنِي إِنْتِفَاءَ الْمَنْهَجِ الْهَادِفِ لِتِلْكَ الْحَقَائِقِ الَّتِي تَضْمَنُهَا التَّصَوُّرُ غَيْرَ الْمَسْوُوعِ لِلْوَاقِعِ وَكَأَنَّهُ مُسْتَقْبلاً عَنَّا.

يَقُولُ رُورِتي: «إِذَا اسْتَحْدَمَ الْمَرْءُ الْمَصْطَلَحَ "مَنْهَجاً" تَرَادُفُفَاً مَعَ "بِرنامِجِ بَحْثٍ" أَوْ "فِكْرَةٍ رَائِدَةٍ"، أَوْ "بَصِيرَةٍ أَسَاسِيَّةٍ"، أَوْ "تَحْفِيزٍ أَسَاسِيٍّ". فَإِنَّ هَكَذَا إِسْتِعْمَالَاتٍ [تَعْدُ] مُضِلَّةً. فَمَصْطَلَحُ "الْمَنْهَجِ" يَجِبُ حَصْرُهُ بِالْعَمَلِيَّاتِ الْمُتَّفِقَةِ عَلَيْهَا لِأَجْلِ تَسْوِيَةِ الْخِلَافَاتِ بَيْنَ الْمَرَاعِمِ الْمُخْتَلِفَةِ.»⁽¹⁾ أَيَّ أَنَّهُ يَهْدِفُ، بَعْدَ تَقْدِيرِهِ لِلنَّسَقِيَّةِ، إِلَى إِبْرَازِ مَفْهُومِ التَّهْذِيبِ، بِوَصْفِهِ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِنْفِتَاحِ وَالْإِسْتِمَاعِ لِلْآخِرِ وَتَفْهِيمِهِ، وَمُحَاوَلَةَ التَّعَايُشِ مَعَهُ، أَيَّ دَاخِلِ الْمُخْتَلِفِ وَبِالْمُخْتَلِفِ وَمَعَ الْمُخْتَلِفِ، إِعْتِرَافَ بَحْثِ الْآخِرِ فِي الْوُجُودِ دُونَمَا أَنْ تُحْلِيهِ إِلَيْنَا أَوْ نُلْغِي اخْتِلَافَهُ.⁽²⁾ وَهُنَا تَبْدُو مَهْمَةٌ الْفَلَسَفَةِ خَارِجَ إِطَارِ رَسْمِ الْإِسْتِرَاطِيَّاتِ لِلْوُصُولِ إِلَى الدِّقَّةِ وَالْحَقِيقَةِ، وَالْإِسْتِعَاضَةِ عَنْهَا بِبَدَلِ الْإِتِفَاقِ وَالْبَرْمَجَةِ مِنْ أَجْلِ الرِّضَا وَالْقَبُولِ وَالتَّهْذِيبِ. وَذَلِكَ مَا يَأْخُذُ مَعْنَى عَمَلِيّاً أَكْثَرَ مِنْ كَوْنِهِ إِنْعِكَاسِيّاً - تَأْمَلِيّاً يُحَاوِلُ الْمِطَابَقَةَ أَوْ الْمَقَاسَةَ.

-الْمُحَادَثَةُ: طَرِيقاً نَحْوَ مَا بَعْدَ الْمِيتَافِيزِيْقَا:

الخُرُوجُ مِنَ الْمِرَاوِيَّةِ، بِوَصْفِهَا تَسْقاً قَسْرِيّاً لِلْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ يَنْبَنِي عَلَى التَّمَثُّلِ وَالْمِطَابَقَةِ، يَجْعَلُنَا أَمَامَ خِيَارِ بَدِيلٍ هُوَ الْمُحَادَثَةُ الَّتِي تَحُلُّ مَحَلَّ الْمُجَابَهَةِ وَالصِّرَاعِ، أَوْ السَّدَاجَةِ الْمُتَأْتِيَةِ مِنَ الْوُثُوقِ الْمَطْلُوقِ بِالْمَاهِيَةِ الْإِنْعِكَاسِيَّةِ عَنِ الْوَاقِعِ، وَالْأَفْكَارِ الْمُتَمَثِّلَةِ بِوَصْفِهَا صُورَةً طَبَقَ الْأَصْلِ، وَيَقِينِيَّةَ الْمَعْنَى. «يَرَى رُورِتي أَنَّ فَلَاسَفَةَ مَا بَعْدَ الْحَدَائِثِ أَنْفَتَحَتْ الْيَوْمَ عَلَى الْحِوَارِ وَالتَّوَاصُلِ، بَعْدَ مَا أَخْفَقَ الْعَقْلُ الْمَاهَوِيُّ أَوْ الْحَقِيقَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي بِنَاءِ عِلَاقَاتٍ بَشَرِيَّةٍ مَرْتَبَةٍ وَمَفْتُوحَةٍ»⁽³⁾. وَلِأَجْلِ ذَلِكَ يَسْعَى رُورِتي إِلَى الْوُثُوقِ بِيَدَائِلِ: الْمُحَادَثَةِ وَاللَّانْسَقِ وَاللَّامُطْلَقِ الْعَرَبِيِّ، وَاللَّاقِبَلِيِّ، وَاللَّاتَمَثُّلِيِّ، فَيَقُولُ

- (1) رُورِتي، رِبْتشارْد، «نَظَرَةٌ بِرَاغْمَاتِيَّةٌ إِلَى الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمُعَاَصِرَةِ»، ص 87.
- (2) يَنْظُرُ: زَهْرُ الْيَعْكُوبِيِّ، «تَأْوِيلُ بِرَاغْمَاتِيٍّ لِلْفَلَسَفَةِ: الْإِنْزِيَاكِحُ نَحْوَ فَلَاسَفَةِ الْمِرَاوِيَّةِ (رُورِتي)»، مَجْلَةُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْمُعَاَصِرِ، الْعِدَدُ 142-143، مَرْكَزُ الْإِنْعَاءِ الْقُرْومِيِّ، بِيْرُوت، 2008، ص 115.
- (3) مُحَمَّدُ شَوْقِي الزَّيْنِ، تَأْوِيلَاتُ وَتَفْكِيكَاتُ: فُصُولُ مِنَ الْفِكْرِ الْغَرْبِيِّ الْمُعَاَصِرِ، ص 167.

(وَتَبْجِئَة لِما سَبَقَ): «إِنَّ الفَلَسَفَة الَّتِي تُفِيدُ نَسَقَ البَحْثِ عَنْ أَشْكالِ التَّمْثِيلِ التَّمْزِيَةِ، مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الْأَشْكالِ الَّتِي تُؤَلِّفُ المِراةَ، تَصْبَحُ غَيْرَ مَعْقُولَةٍ... وَالَّتِي تُحَدِّدُ أَسْاسَ بَقِيَةِ المَعْرِفَةِ، وَالَّتِي تُشْرَحُ أَيًّا مِنْ أَشْكالِ التَّمْثِيلِ، هُوَ مُعْطَى مَحْضٌ أَوْ تَصَوُّرِيٌّ مَحْضٌ، وَالَّتِي تُعَدُّ صَيِّغًا قَانُونِيَّةً وَلَيْسَ إِكْتِشافًا تَجْرِيبيًّا حِسِّيًّا وَالَّتِي تُفَصِّلُ المَقُولَاتِ عَنِ الْأَطْرِيفِ المَساعِدَةِ عَلَى الكَشْفِ. وَإِذا أَعْتَبَرْنَا المَعْرِفَةَ مَسْأَلَةً مُحادَثَةً وَمُمارَسَةً اجْتِماعِيَّةً، وَلَيْسَ مَسْعَى لِتَصَوُّيرِ الطَّبِيعَةِ كَمَا لَوْ فِي مِراةٍ، فَلَنْ يَكُونَ عَلَيْنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ مُمارَسَةَ وَرَائِيَّةً-مِيتافِزِيقِيَّةً»⁽¹⁾.

كَمَا أَنَّ رورتي يَقِفُ بِالضِدِّ مِنْ كُلِّ التَّصَوُّراتِ اللَّاهُوتِيَّةِ الَّتِي تُتَّصَلُ بِالرُّؤْيِ الدِّينِيِّ مُبَرَّرًا مَوْقِفَهُ ذَلِكَ بِفِكْرَةِ المُحادَثَةِ. وَبِكَلِمَةٍ أُخْرَى، يَرى رورتي ضَرُورَةَ خَصْصَةِ الدِّينِ: تَحْوِيلُهُ إِلَى مُجَرَّدِ شَأْنٍ خَاصٍّ لَا يُفْتَحُ أَمَامَهُ المَجَالُ لِلدُّخُولِ لِلْفَضاءِ العامَّةِ والسِّياسِيَّةِ وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ طَبِيعَةَ الدِّينِ نَفْسُهُ لَا تُقْبَلُ مِنْهُجَةِ المُحادَثَةِ وَالْحِوارِ، لِأَنَّهُ يَعلِقُ أَيَّ حِوارٍ قَبْلَ أَنْ يَبْذَأَ، فَهُوَ يَقَرُّرُ ما يَحِبُّ أَنْ يَكُونَ، وَما هُوَ ضِدُّ مَشِئَةِ اللَّهِ أَوْ مَعَهَا. عَلاوَةً عَلَى أَنَّ رورتي لَا يُعِيرُ أَهْمِيَّةً لِلدِّينِ عَلَى المَسْتَوَى الشَّخْصِيِّ فَهُوَ يَتَجَرَّدُ مِنْ ثُنائِيَّةِ الدِّينِيِّ وَاللَّادِينِيِّ.⁽²⁾ وَإِحالةُ الدِّينِيِّ إِلَى الخُصُوصِيَّةِ، يَجْعَلُ إنسانَ رورتي لَمَوْضُوعِيًّا، وَلَا كَوْنِيًّا أَوْ إِبْسِتمُولُوجِيًّا، كَمَا سَنَكْشِفُ ذَلِكَ بَعَثًا، وَيَعْمِدُ إِلَى تَنْظِيمِ حَيَاتِهِ بِأَدَوَاتٍ مابَعْدَ المِيتافِزِيقِيَّةِ الَّتِي تَعْتَمِدُ الحِوارَ وَالِإِتْفاقَ.

وَدَعْمُوهُ المُحادَثَةُ جُزْءٌ مِنْ اعْتِمادِها أَصْلاً، بَنَظَرِ رورتي، لِأَنَّها هَدَفٌ مَرَكْزِيٌّ لِلْفَلَسَفَةِ، فَالنَّظَرُ «إِلَى مُحادَثَةٍ جاريةٍ، يوصِفُها هَدَفُ الفَلَسَفَةِ الكائِنِ، وَإِعتِبارِ الحِكْمَةِ ماثِلَةً فِي القُدْرَةِ عَلَى اسْتِيفاءِ المُحادَثَةِ، مَعْنَاهُ أَنْ نَعْتَبِرَ البَشَرَ مُولَدِينَ لِأَوْصافٍ جَدِيدَةٍ وَلَيْسَ أَنْ نَعْتَبِرَهُمْ كائِناتٍ، يَأْمَلُ الإنسانُ فِي أَنْ يَكُونَ قادِرًا عَلَى وَصْفِها وَصْفًا دَقِيقًا»⁽³⁾.

(1) رورتي، ريتشارد، الفَلَسَفَةُ ومِراةُ الطَّبِيعَةِ، ص 248.

(2) See: Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, London, p. 171.

(3) رورتي، ريتشارد، الفَلَسَفَةُ ومِراةُ الطَّبِيعَةِ، ص 494.

وَلَيْسَ لَدَى رورتي أَيُّ مَفْهُومٍ لِلْحَقِيقَةِ بِمَعْنَاهِ الْمَاورَائِيَّ وَالَّذِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَسْمَحَ لَهُ بِرَسْمِ خَطِّ قَوَاعِدِيٍّ تَأْسِيسِيٍّ وَمَنْهَجِيٍّ نَحْوِ النَّهَايَةِ، فَكُلُّ مَانْفَعَلُهُ بِالْمَحَادَثَةِ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْوُصُولُ لِلْحَقِيقَةِ. وَيَالْتَنَظَرُ إِلَى الْأَشْيَاءِ مِنْ زَاوِيَةِ مَعْرِفِيَّةٍ - زَاوِيَةِ مُحَدِثَةٍ فَقَطْ لِلْبَرَاغِمَاتِي - فَكُلُّ مَانْفَعَلُهُ هُوَ إِعَادَةُ رَبْطِ شَبَكَةِ الْمَعْتَقَدَاتِ بِصُورَةٍ أَفْضَلْ؛ وَأَكْثَر. وَكَوْنِهِ بِرَاغِمَاتِيًّا، يَنْبَغِي عَلَى رورتي أَنْ لَا يَمْلِكُ عَوْدَةً مَعَ لُغَةٍ "النَّهَايَةِ" وَالْمَطْلُوقِ وَالْتِمَامِ. فَتَسْتَمِرُّ الْمَحَادَثَةُ لَكِنْ مِمَّا لاشْكُ فِيهِ إِنَّهُ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ تَنْشَأَ حَالَاتٌ تُكْشِفُ عَنْ الْاِخْتِلَافَاتِ فِي الرَّأْيِ وَالَّتِي تَكُونُ عَمِيقَةً لِلدَّرَجَةِ لَا يُمَكِّنُ حَلُّهَا بِوَضُوحٍ. وَعَلَى مَايَبْدُو، فَاَلْمَخْرَجُ الَّذِي يَسْتَخْدِمُهُ رورتي يَتَجَلَّى فِي أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُعَامَلَ عَدَمُ الْحَلِّ هَذَا بِمَآيَرٍ تَبْطُ بِمَوَارِدِنَا الْجَدَلِيَّةِ الْحَالِيَّةِ وَالَّتِي هِيَ فِي تَغْيِيرٍ مُسْتَمِرٍّ. وَإِذَا كُنَّا لَا نَرَى وَسِيلَةً لِحَلِّ النَّزَاعِ فَيَتَوَجَّبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْحَثَ عَنْ وَاحِدٍ آخَرَ وَهَكَذَا. وَقَدْ نَجَدُ وَاحِدًا، أَوْ لَا نَجِدُ، فَهَذَا يَعْتَمِدُ عَلَى الْبَرَاةِ وَالْحِظِّ. وَلَكِنْ فِيمَا لَوْ كَانَ يُمَكِّنُ حَلَّ الْخِلَافِ (أَوْ تَجَاوُزَهُ بِإِبْدَاعٍ) فَهُوَ مَسْأَلَةُ مُمَاسِكَةٍ جِدًّا. وَمُهْمَةٌ تَهْدِيئِيَّةٌ إِبْدَاعِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ.⁽¹⁾

لِذَا فَمُشْكِلَةُ الْعَالَمِ الْوَاقِعِيِّ وَإِمْكَانِيَّةُ تَمَثُّلِهِ، وَمِعْيَارُ التَّطَابُقِ الْقَائِمُ عَلَى أَسْهٍ، يُعَدُّ مَوْضُوعًا لَطَائِلَ مِنْ دِرَاسَتِهِ أَوْ أَمَلٍ فِي الْإِفَادَةِ مِنْهُ، فَيَحْبُ التَّخَلِّي عَنْهُ وَطَرَحُهُ جَانِبًا. لِأَنَّ إِحْدَى الْمَشَاكِلِ التَّقْلِيدِيَّةِ الَّتِي وَرَثَهَا الْعَقْلُ الْغَرْبِيُّ مِنْ حَقْلِ الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا؛ وَتَنَاسَى هُمُومُهُ، وَالْهَمُّ الْإِنْسَانِي، كَكُلِّ، وَلَا سِيَّمَا فِي حَلِّ الْأَزْمَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ، وَهَذِهِ النَّتِيجَةُ مُتَضَمِّنَةٌ فِي فِكْرِ دِيوي وَالَّتِي أَتَاخَتَ لِرورتي أَسْتِنَافِ الْخِطَابِ فِي مَوْضُوعِ الْإِنْعِطَافِ بِمَسَارِ الْجَدَلِ الْفَلَسْفِيِّ نَحْوِ الْمُجْتَمَعِ وَمُشْكِلَاتِهِ، وَالسِّيَاسَةِ وَثُبُوتِيَّاتِهَا الْوَاقِعِيَّةِ. يَقُولُ دِيوي: «أَلَا يَسْمَحُ التَّخَلُّصُ مِنْ هَذِهِ الْمَشْكِلَاتِ التَّقْلِيدِيَّةِ لِلْفَلَسَفَةِ أَنْ تَتَفَرَّغَ لِمَهَامٍ أَكْثَرُ فَايِدَةٍ لِلْمُجْتَمَعِ؟ أَلَا يَعْنِي ذَلِكَ تَشْجِيعَ الْفَلَسَفَةِ عَلَى مُوَاجَهَةِ الْمَشْكِلَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ الْكُبْرَى الَّتِي تُعَانِي مِنْهَا الْإِنْسَانِيَّةُ؟ وَتَسْعَى لِلتَّرْكِيزِ عَلَى مَعْرِفَةِ أَسْبَابِ الشَّرِّ وَإِزَالَتِهَا، وَتَطْوِيرِ فِكْرَةٍ وَاضِحَةٍ عَنْ الْمُمْكِنَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 78-79.

الأفضل. وتكوين فكرة أو مثل أعلى يُمكنُ استِخدامُهُ كمنهج لفهم الأمراض الاجتماعية ومحاولة علاجها، بدل التغيير عن عالم آخر أو عن هدف مُستحيل التحقق»⁽¹⁾.

- التهذيب، والأمل بدل المعرفة:

يغوصُ رورتي في جوانباتِ الفهم التمثلي: الذي حصَرَ الفلسفة بمهمة إبستمولوجية، فيحاول أن يفكك العلاقة بين الكلمات والعالم وكذلك علاقة الإنسان بفكره (بدراسة سايكولوجية). وحالما نرى صور التمثل، التي نحن بحاجة لوصف العالم، والتي تؤدي بالنتيجة إلى نظريات في المعنى متعلقة باللغة التي نُعبرُ بها، نجدُها كلها لاصلة لها بالقدرة على التسويغ بقدر علاقتها ببردلم (نموذج) الثقافة السائدة، فهو يعتقد أن التحول الذي حصل باتجاه هيمّة الإبستمولوجيا على المعنى بدل اللاهوت، إنما هو بسبب تحول البيئة الثقافية من دينية إلى علمانية، واليوم يبدو التخلي عن المِراوِية الإبستمولوجية تخلياً عن الفلسفة النسقية. ويتقضى أنموذجنا الجديد أن تحدّد خريطة العلم والدين والشعر والعقل بحدود ملائمة لكلّ منهم.⁽²⁾ وتيمّة لمعالم المشروع الرورتي يلزم أن نوضح أن التهذيب هو الكُنُ الجديد للإنسان المعاصر.

من أجل مداومة التطوير والمسار الذرائعي يقدم رورتي على وضع لبنات لفلسفته في التهذيبية والبراغماتية الجديدة، هي بصورة أخرى كلام في المحاذنة والحوار، إلا أنها هنا تأخذ دور التكوين لتلك المحاذنات، ولا يمكن فهمها بصورة تأسيسية، لسببين: الأول: إنه ضد هذه النزعة، والثاني: لأنها بفحواها لاتأسيسية، ولا تعمل على معنى النسق والبناء الحرفي، أو التمثلي أو الميتافيزيقي. وإنما من أجل مشروع في الأمل والتضامن والديمقراطية وتقدير الميتافيزيقا، ولذلك فهو يدافع عن الفرضيات الآتية:

(1) ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص 119-120.
(2) يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومراة الطبيعة، ص 296.

أولاً: الحقيقة لاصلة لها بالتطابق مع الواقع (اللائطابقية):

يَتَخَلَّى رورتي عَنْ مَفْهُومِ الْحَقِيقَةِ الَّذِي يَهْدِفُهُ الْبَحْثُ الْفَلَسَفِيُّ، وَيَنْغِي وَصُولُهُ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ. أَوْ أَنَّهَا مَثْمَلُ الْمَطْلَقِ أَوْ الْمَقَاسِ إِلَيْهِ وَالْكَافِي وَالْبَقِي. لَأَنَّهَا لَيْسَتْ نَتِيجَةُ مُطَابَقَةٍ وَبَحْثٍ وَإِنَّمَا اتِّفَاقٌ وَقَبُولٌ. وَيَرَى أَنَّهُ لَيْسَ هَدَفَ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ، أَوْ الْبُحُوثِ الْأُخْرَى، أَنْ تَطْلُبَ الْحَقِيقَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ وَالْمُطْلَقَةَ الْمَعْيَارَ. وَإِنَّمَا الْمَطْلَبُ هُوَ فِي الْغَالِبِ الْاسْتِعْدَادُ الْأَفْضَلُ لِلْمُحَادَثَةِ وَالْمُحَاجَاةِ وَالْبَرْهَنَةِ، وَبِذَلِكَ فَالْمَطْلَبُ يَتَعَلَّقُ بِاسْتِعْدَادَاتِنَا الْفَضْلَى لِأَنَّهُ نَعَالِجُ مُشْكِلَاتِنَا وَشُكُوكُنَا الَّتِي تُحِيطُ بِتَصَوُّرَاتِنَا وَسَلُوكِنَا وَمُحَرِّكَاتِنَا، وَبِذَلِكَ فَإِنَّمَا نَسْعَى إِلَى تَسْوِيعٍ وَلَيْسَ تَسْبِيحاً لِأَعَالِمِنَا وَعَلَاقَتِنَا بِالْحَقِيقَةِ وَالْوَقْعِ الْخَارِجِيِّ كَذَلِكَ. وَإِذَا كُنَّا لَا نَسْتَطِيعُ تَحْصِيلَ تِلْكَ الْأَسْبَابِ بِوَصْفٍ مِنْ أَوْصَافِ التَّفْسِيرِ لِلْحَقِيقَةِ وَعَلَاقَتِهَا فَإِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ نَفْهَمَ الْأَمْرَ بِصُورَةٍ مُغَايِرَةٍ تَتَعَلَّقُ بِتَسْوِيعِ الْمُتَعَدِّدِ بِالْعَالَمِ وَمَا يُنتُجُهُ مِمَّا تُسَمِّيهِ بِالْحَقَائِقِ. (1)

يَعْتَقِدُ رورتي أَنَّ فِكْرَةَ "الْإِجَابَةِ عَلَى الْعَالَمِ" تَخْلُطُ بَيْنَ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّسْوِيعِيَّةِ. بِطَرِيقَةٍ مَا، فَإِنَّ الْعَالَمَ يُشَارِكُ فِي تَنْظِيمِ مُعْتَقَدَاتِنَا. فَتَحْنُ مُتَدَرِّبِينَ عَلَى الْمَرَاقَبَةِ وَالْمَمَارَسَاتِ التَّقْرِيرِيَّةِ الَّتِي تَتَطَلَّبُ الْإِبْلَاحَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الطَّارِئَةِ مِنْ قِبَلِ الظُّرُوفِ الْخَارِجِيَّةِ. لَكِنْ عَلَى الرُّغْمِ مِنْ أَنَّ الْعَالَمَ يُؤَدِّي دَوْرًا سَبَبِيًّا فِي تَنْظِيمِ مُعْتَقَدَاتِنَا فَهُوَ لَا يُؤَدِّي دَوْرًا تَسْوِيعِيًّا قَائِمًا بِذَاتِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَوَاقِفَ الَّتِي تُثِيرُ التَّقَارِيرَ الْمُمْلَاحَظَةَ لِمُطَالِبُ بِأَنْ تُكُونَ مَوْصُوفَةً فِي أَيِّ مُفْرَدَاتٍ خَاصَّةٍ. كَمَا أَنَّهَا لَا تُحَدِّدُ الْأَهْمِيَّةَ الْاسْتِنَاجِيَّةَ أَوْ النِّظَرِيَّةَ لِلتَّقَارِيرِ الَّتِي تُثِيرُهَا. قِيَاسًا عَلَى مَا سَبَقَ، مَاذَا يَعْنِي تَفَاعُلُنَا مَعَ الْعَالَمِ؟ ذَلِكَ يَعْنِي أَنَّنَا لَا نُسَيِّرُ تَمَامًا عَلَى الْمُمْلَاحَظَاتِ الَّتِي تَتَّخِذُهَا وَنَتِيجَةُ لِذَلِكَ فَإِنَّ مُعْتَقَدَاتِنَا هِيَ - دَائِمًا - عِرْضَةٌ لِلتَّجَارِبِ الْمُتَمَرِّدَةِ. لِذَلِكَ يَعْتَقِدُ رورتي بِأَنَّ التَّقَدُّمَ يُقَاسُ مُنْطَلِقًا مِنْ مَوَاقِفِنَا الَّتِي تُشِيرُ إِلَى حَلِّ الْمَشْكِلَاتِ وَإِزَالَةِ الْإِنْجِرَافَاتِ وَفَتْحِ خُطُوطِ التَّحْقِيقِ... الخ. وَلَيْسَ عَنْ طَرِيقِ التَّحَقُّقِ مِنَ الْمَسَافَةِ بَيْنَ آرَائِنَا الْحَالِيَّةِ وَنَهَايَةِ التَّحْقِيقِ، وَلِذَلِكَ فَلَيْسَ لَدَيْنَا أَيُّ تَصَوُّرٍ عَمَّا سَيَكُونُ عَلَيْهِ التَّحْقِيقُ

(1) ينظر: جيرار ديلودال، الفلسفة الامريكية، ص 436.

لِيَصِلَ إِلَى حَدِّهِ النَّهَائِي، وَلَا فِكْرَةَ عَنْ "الْحَقِيقَةِ" (كما في النظرية المثالية) لِكُلِّ شَيْءٍ
أَوْ نَوْعِيَّةِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ تُضْمِنَ مَا يَجِبُ أَنْ تُوصَفَ بِهِ الطَّبِيعَةُ.⁽¹⁾

وَلِذَلِكَ، يَنْبَغِي عَلَيْنَا أَنْ نَنْسَى الْحِسَابَاتِ الْمِثَالِيَّةَ لِطَبِيعَةِ الْحَقِيقَةِ وَنَنْظُرَ إِلَى
كَيْفِيَّةِ إِجْرَاءِ التَّحْقِيقِ فِي الْوَاقِعِ. وَالْحَقِيقَةُ لَدَى رُورْتِي إِنَّمَا هِيَ إِتِّفَاقِيَّةٌ مُرْتَبِطَةٌ بِزَمَانٍ
مُعَيَّنٍ؛ نَعْتَمِدُ عَلَى فِعْلِ الْإِنْسَانِ وَخَيْرِيَّتِهِ فِي الْحَيَاةِ وَمَا يَتَجَلَّى عَنْ أَثَرِهَا مِنْ مَنَفَعَةٍ فِي
حَيَاتِنَا، حَتَّى إِنَّهُ بِفِكْرَتِهِ عَنِ التَّضَامُنِ سَيِّئٌ أَنَّهُ يَعْمَلُ دَاخِلَ حَيَزٍ جَمَاعَةٍ مُنْتِجَةٍ لَهَا
وَلَيْسَ شَيْئاً خَارِجاً عَنْهَا. وَمِنْ مَعَالِمِ تَصَوُّرَاتِ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ بِمَنْطِقِ بَرَاغِمَاتِيَّةِ رُورْتِي:⁽²⁾

1- تَبْدُلُ مَفْهُومُ الْحَقِيقَةِ مِنْ مَنْطِقِ الْكَشْفِ إِلَى مَنْطِقِ الصَّنَاعَةِ، فَهِيَ تُصْنَعُ
وَلَا دَاعِي لِلْكَلامِ عَنْ مُحَاوَلَاتِ كَشْفِهَا.

2- إِنَّ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ مُقَيَّدَةٌ بِزَمَنٍ مُعَيَّنٍ وَيُمْكِنُ أَنْ تَتَطَوَّرَ وَذَلِكَ يَعْنِي إِمْكَانِيَّةَ
التَّجْدِيدِ وَالْمَرَاجَعَةِ وَبِذَلِكَ إِمْكَانِيَّةَ وَسَيْطَرَةِ الْإِنْسَانِ عَلَيْهَا.

3- سَيَكُونُ الْإِنْسَانُ مَسْئُولاً عَنْ أَفْعَالِهِ وَعَوَاقِبِهَا، وَذَلِكَ بِنَاءً عَلَى صِدْقِ
وَحَقِيقَةِ وَصَحَّةِ أَفْعَالِهِ وَسُلُوكِيَّاتِهِ. وَذَلِكَ يَعْنِي أَنَّ الْإِنْسَانَ يَحْمِلُ تُمَيِّزاً
وَقَرَادَةً وَتَقْدِيرَافاً فِي كَوْنِهِ صَانِعِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ.

4- إِنَّ الشُّعُورَ بِالتَّثْمِينِ وَالتَّمَرُّكِ فِي صُنْعِ الْحَقِيقَةِ وَإِمْكَانِيَّةِ الْإِنْسَانِ
لِمَرَاجَعَتِهَا، يَجْعَلُهُ قَادِراً عَلَى الْمُسَاهَمَةِ فِي فِعْلِ التَّارِيخِ وَالْمُشَارَكَةِ
السِّيَاسِيَّةِ الْفَعَّالَةِ.

5- إِنَّ رَهَانَ الْحَقِيقَةِ بِالنَّتِيجَةِ هُوَ مُحَاوَلَةٌ فِي إِحْقَاقِهَا بِالْمُسْتَقْبَلِ، وَذَلِكَ يَقُودُ
إِلَى فِلْسَفَةٍ تَفَاوُلَ وَأَسْتِقْبَالِ نِسْبَةٍ إِلَى أَعْتِمَادِهَا عَلَى الْآثَارِ، وَمَدَى
نَفْعِهَا الَّذِي سَيَعُودُ عَلَى الْإِنْسَانِ.

يُخْبِرُنَا الْبَرَاغِمَاتِيُونَ، بِمَا فِيهِمْ رُورْتِي، بِأَنَّ الْمَغَالَطَةَ الْكَبِيرَةَ لِلْمُعْتَقَدَاتِ هِيَ أَنَّ
نَعْتَقِدُ أَنَّ مَجَازَاتِ الرُّؤْيَى، وَالتَّطَابُقِ، وَالْخَرَائِطَ الذَّهْنِيَّةَ، وَالتَّصْوِيرَ وَالتَّمثِيلَ، وَالَّتِي

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**,
p. 68.

(2) ينظر: محمد جديدي، ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية، ط1، الدار العربية للعلوم
ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، 2010، ص 60.

تُطَبَّقُ فِي تَأْكِدَاتٍ بَسِيطَةٍ وَنَمَطِيَّةٍ، يُمَكِّنُ تَطْبِيقُهَا فِي مَجَازَاتٍ وَاسِعَةٍ مُخْتَلَفٍ فِيهَا. إِنَّ هَذَا الْخَطَأَ الْبَسِيطَ يَجْعَلُنَا نَعْتَقِدُ أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ أَمَلٌ فِي أَيِّ تَوْعٍ مِنَ الْعَقْلَانِيَّةِ، عِنْدَ عَدَمِ وَجُودِ أَشْيَاءٍ مُتَطَابِقَةٍ، وَعَدَمِ وَجُودِ تِلْكَ الصَّرَامَةِ وَالِدَقَّةِ وَالْوُثُوقِيَّةِ إِلَّا الذَّوْقَ وَالْعَاطِفَةَ وَالْإِرَادَةَ. وَعِنْدَمَا يَقُومُ الْبِرَاغِمَاتِي بِالْمُحْجُومِ عَلَى فِكْرَةٍ "أَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ دِقَّةُ التَّمَثِيلِ" إِنَّمَا يَهَاجِمُ التَّقْسِيمَ التَّقْلِيدِيَّ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالرَّغْبَةِ، أَوِ الْعَقْلِ وَالشَّهْوَةِ، أَوِ الْعَقْلِ وَالْإِرَادَةِ. فَلَيْسَ لِأَيِّ مِنْ هَذِهِ التَّقْسِيمَاتِ أَيُّ مَعْنَى إِلَّا إِذَا فَكَّرْنَا أَنَّ التَّعَقُّلَ أَمْثُودَجًا لِلرُّؤْيَةِ، أَوْ كَمَا سَمَّاهُ دِيوي "نَظَرِيَّةَ مَعْرِفَةٍ بِالنَّسْبَةِ لِلْمَلَا حِظِّ أَوْ الْمُتَفَرِّجِ".⁽¹⁾

وَهَذَا التَّوَجُّهُ الرُّورْتَوِيَّ يَدِينُ بِالْفَضْلِ لِمَا قَدَّمَهُ جُون دِيوي فِي فِكْرَتِهِ عَنْ الْخَيْرَةِ وَأَثَرَهَا فِي صَنْعِ الْحَقِيقَةِ وَالْإِتِّفَاقِ بِشَأْنِهَا وَقَبُولِهَا أَوْ الْإِخْذِ بِهَا كَبِرْنَامِجٍ لِحُلُولِ مَا يُبَاجِهُنَا مِنْ مَشَاكِلَ فِي الْحَيَاةِ؛ فَهِيَ أَدَاةٌ وَوَسِيلَةٌ لِلْعَيْشِ الْأَفْضَلِ؛ وَبِذَلِكَ فَهِيَ تَحْمِلُ الْأَسْتِقْبَالَ وَالْأَمَلَ، يَقُولُ دِيوي: «الْخَيْرَةُ: نَتِيجَةُ، وَقَرْبَنَةُ، وَمُكَافَأَةٌ أَوْ جَزَاءٌ لِتَفَاعُلِ الْكَائِنِ الْحَيِّ مَعَ بَيْتِهِ؛ وَهُوَ التَّفَاعُلُ الَّذِي إِذَا تَحَقَّقَ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهِهِ، تَحَوَّلَ إِلَى مُشَارَكَةٍ وَتَوَاصُلٍ»⁽²⁾. فَالتَّوَاصُلُ وَالتَّفَاعُلُ يَخْلِقَانِ تَوْعًا مِنْ الْفَهْمِ الْمُشْتَرَكِ، عِبْرَ تَلَاوُحِ الْخَيْرَاتِ. وَذَلِكَ هُوَ الْمُنْعَطَفُ الْبِرَاغِمَاتِي بِرُمُتِهِ وَالَّذِي يُعْطِي لِلْإِنْسَانِ سُلْطَتَهُ فِي مِيعَارِيَّةِ الْحَقِيقَةِ عِبْرَ مُشَارَكَاتِ خَيْرَاتِيَّةٍ (دِيوي) وَمُحَادَثِيَّةٍ (رُورْتِي).

ثَانِيًا: اللَّامَاهُويَّةُ/الْأَجُوهَرِيَّةُ:

بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ، تُعْطِي اللَّامَاهُويَّةُ مَعْنَى يُفِيدُ بِنْفِي إِمْكَانِيَّةٍ أَنَّ يَكُونَ الْوَاقِعُ الْخَارِجِيُّ مَرْجَعًا لِلْحَقِيقَةِ، وَبِالضِّدِّ مِنْ فِكْرَةِ الْعَالَمِ الْمُتَكُونِ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ (جَوَاهِرِ ثَابِتَةٍ لَا تَتَغَيَّرُ وَتَقْبَعُ خَلْفَ الظُّوَاهِرِ)، يُقَدِّمُ رُورْتِي تَصَوُّرَهُ بِأَنَّهُ نَقْضًا لِهَذِهِ الرُّؤْيَةِ، وَالَّتِي طَالَمَا سَيَّطَرَتْ عَلَى الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ، بِسَبَبِ مَا أَنْتَجَتْهُ الْفَلَسَافَةُ النَّسَقِيَّةُ وَالتَّأْسِيسِيَّةُ، وَبِصُورَتِهَا الْوَاقِعِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهَا.

(1) Richard Rorty, *Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, p. 164.

(2) دِيوي، جُون، الْفَنُّ خَيْرَةٌ، تَرْجُمَةُ زَكْرِيَا إِبْرَاهِيمَ، مَرَاجَعَةٌ وَتَقْلِيمُ زَكِيِّ نَجِيبِ مُحَمَّدٍ، ط1، دَارُ النُّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ، الْقَاهِرَةُ، 1963، ص 41.

لذلك، فإنَّ تصوُّراتنا عنَّ العالمِ تمتازُ بالإنفتاحِ نَفْسِهِ الَّذِي يَلْزَمُ أَنْ تَتَّخِذَهُ مُقَابِلَ (كُلِّ) الْآخَرِ؛ فَهِيَ تَصَوُّرَاتٌ مِنْ أَجْلِ الْفَهْمِ وَالْإِتِّفَاقِ وَذَلِكَ يَدْعُونَا إِلَى أَنْ نَخْلَعَ كُلَّ جَلْبَابِ الْجَوْهَرِ وَالْمَادَّةِ الَّتِي يُتَصَوَّرُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ وَعَلَى مَا هِيَ تَنَا كَشَفَ مَا هِيَ تَنَا وَتَمَثَّلَهَا كَمُطَابَقَةٍ. وَذَلِكَ هُوَ نَفْسُهُ الْمَوْقِفِ النَّاقِضِ لِيَقْبِيئَةِ الْوَاقِعِيَّةِ وَتَمَثَّلُهُم لِلْوَاقِعِ عَلَى أَنَّهُ صُورَةٌ لِلْحَقِيقَةِ بِمُطَابَقَتِهَا لِلْأَصْلِ فِي الْخَارِجِ عَلَى مِرَاةٍ عَقُولِنَا؛ وَلِذَلِكَ يَقُولُ رُورْتِي: «إِذَا فَكَّرْنَا بِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ لَيْسَتْ أَمْتِلَاكًا لِمَاهِيَّةٍ، وَعَلَى الْعُلَمَاءِ، أَوْ الْفَلَاسِفَةِ أَنْ يَصْفُوهَا، وَإِنَّمَا كَحَقِّ فِي الْإِعْتِقَادِ، بِوَسَاطَةِ الْمَعَايِرِ الْجَارِيَّةِ، فَإِنَّمَا نَكُونُ عَلَى الطَّرِيقِ الصَّحِيحِ»⁽¹⁾. وَهَذَا الشَّانُ الرَّورْتَوِي فِي نَقْضِ فِكْرَةِ الْمَاهِيَّةِ وَاسْتِجْهَانِهَا إِنَّمَا يَتَّصِلُ بِإِمْتِعَاضِ دِيوِي مِنْهَا، يَقُولُ دِيوِي: «لَوْ أَنَّنَا أَنْعَمْنَا النَّظَرَ الْآنَ إِلَى لَفْظِ "الْمَاهِيَّةِ" لَوَجَدْنَا أَنَّهُ لَفْظٌ غَامِضٌ مُلْتَبِسٌ إِلَى أَعْلَى دَرَجَةٍ»⁽²⁾. ثُمَّ يُوسِعُ دِيوِي شَرْحَهُ لِمَعْنَى الْمَاهِيَّةِ⁽³⁾ فَيَصِلُ إِلَى فِكْرَةِ كَوْنِهَا اللَّبَّ أَوْ الْجَوْهَرِيَّ، وَذَلِكَ -أَيْضًا- لَا يَعْنِي لَدَيْهِ شَيْئًا إِلَّا مَا هُوَ نَتَاجًا لِلْخَيْرَةِ وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ فَمَعْنَى أَوْ لُبُّ شَيْءٍ مَا، لَيْسَ وَاحِدًا بِالنِّسْبَةِ لِمَجْمُوعَاتٍ بَشَرِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ التَّخَصُّصِ وَالْبَيْئَةِ وَالْخَيْرَةِ. وَهُوَ مَا يُشِيرُ إِلَى مَا تَتَّفِقُ عَلَيْهِ، وَلَا وُجُودَ جَوْهَرِيٍّ وَضُرُورِيٍّ يَتَمَوَّقَعُ فِي الْخَارِجِ وَلَهُ دِلَالَةٌ ثَابِتَةٌ.

وَلِذَلِكَ يَرَى رُورْتِي أَنَّ مِنْ أَهَمِّ سِمَاتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ أَنَّهَا ضِدُّ الْجَوْهَرِيَّةِ فَعِنْدَ اسْتِخْدَامِهَا مَعَ أَفْكَارٍ مِثْلَ "الْحَقِيقَةِ"، "الْعِلْمِ"، "اللُّغَةِ"، "الْأَخْلَاقِ"، وَالْأُمُورِ الْمُمَاثِلَةِ فِي التَّنْظِيرِ الْفَلَسَفِيِّ إِنَّمَا تَنَاقُضُ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَكُونَ لِلْحَقِيقَةِ جَوْهَرًا وَتَصَوُّرًا قَائِمًا عَلَى تِلْكَ الْجَوْهَرِيَّةِ (التَّصَوُّرِ الْمَاهَوِيِّ) لِكُلِّ الْمَعْرِفَةِ، وَالْعَقْلَانِيَّةِ، وَالتَّحْقِيقِ أَوْ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْفِكْرَةِ وَمَوْضُوعِهَا. عِلَاوَةً عَلَى ذَلِكَ، يُرِيدُ هَؤُلَاءِ أَنْ يَكُونُوا قَادِرِينَ عَلَى اسْتِخْدَامِ مَعْرِفَتِهِمْ بِهَذِهِ الْجَوَاهِرِ مِنْ أَجْلِ نَقْدِ الْآرَاءِ الَّتِي يَعدُّونَهَا بَاطِلَةً، وَمِنْ أَجْلِ الْإِشَارَةِ إِلَى طَرِيقَةِ التَّقَدُّمِ نَحْوَ اكْتِشَافِ حَقَائِقٍ أَكْثَرِ. إِلَّا أَنَّ مَا نَقُولُهُ: إِنَّهُ لَا يُوجَدُ جَوَاهِرٌ فِي أَيِّ مَكَانٍ.⁽⁴⁾

(1) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومِرَاة الطبيعة، ص 507-508.

(2) ديوِي، جون، الفن خبيرة، ص 493.

(3) ينظر: المصدر نفسه.

(4) See: Richard Rorty, *Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, p. 162.

فالفهم المطابقي للواقع يؤدي إلى فكرة أن هنالك طريقتين أحدهما تتجلى من خلال حقيقة العالم بما هو كذلك، كماهية نهائية وصادقة؛ ولذلك، يُناقضها رورتي لأنه -وبناءً على أهدافه في نقد التأسيس والماهيات ومعناها والمطلقيات ومعياريها- يجد من الأفضل أن يكون ذلك رأيي ضمن مجموعة آراء تفتتح لي ترى أن هنالك من لا يجد في التطابق معياراً ولديه رؤية مغايرة وهو يحمل معنى وصدقاً أيضاً؛ وبالنسبة للواقعية، التي تحكي أحقيتها بامتلاك الحقيقة قياساً للواقع وتطابقها معه، فعليها أن تُسمى مطابقة بالتخصيص، لأنها لا يمكن أن تختزل كل المعنى المقال بحق الواقع.

ثالثاً: أخلاق بلا التزامات عامة (بلاكونية):

رأى رورتي أن شعور الفرد بذاته إنما هو خلق داخلي حر بالمرتبة الأولى. وذلك يشير إلى مدى الفردية لدى رورتي. وبدلاً من أن يعمل بالمنجز الكائني بفكرة الواجب الأخلاقي على أساس ترانستندالي، ولأجل ذلك سعى نحو العمل على فكرة "التضامن" التي تقوم على أفعالنا إزاء ما يواجهها من معاناة في المجتمع ويتحتم بذلك أن نعمل على حلها وتجاوزها. ولذلك كله عمل على الكشف عن أبعاد شخصية ووطنية لمعنى الأخلاق وتجريدها عن كونياتها.⁽¹⁾ وذلك بالتأكيد سيخرجها من تصوراتها المتعلقة بالمثل أو الواجب الكوني، فبالنسبة لرورتي لا ترتبط المعايير الأخلاقية بالعالم المتعالي أو الثابت أو المفارق مع مثل أفلاطون أو الأوامر الكائنية، كما أشرنا، وإنما هي ضروب وأنماط من الخبرات والتجارب الاجتماعية التي يعيشها الإنسان وكيفية تحولها لإعداد يالفها الناس ويقبلونها، لكنها تبقى حاملاً لطبيعة التغيير الذي هو نتاج لِرغبات البشر وأعتقاداتهم، وتعود لتتحكم بالسلوك الإنساني؛ ولذلك فلا معايير أو مساطر تُحدد مساراتنا نحو الحقيقة أو أي فعل أو سلوك.⁽²⁾

(1) ينظر: نادر ديب، «ريتشارد رورتي نموذجاً: عن النقد ما بعد الحدائي لفكرة الكونية»، جريدة الأسبوع الأدبي، العدد 877، تاريخ 10/2003/4.

(2) ينظر: محمد جديدي، الحدأة وما بعد الحدأة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 437-438.

من الخطوات الثلاث السابقة يلزم أن يتحقق الخروج من أطير الإستيمولوجيا التي حددت طرق معرفتنا للعالم الخارجي وذواتنا وعلاقتنا مع الآخرين. وما ذلك الخروج إلا لحوء من طرفٍ لآخر: إلى التأويل بوصفه حيزاً أكثر راحةً وقضاءً، وأكثر قبولاً للتعدد والتغاير واللاصرامة والضيئية للتشوي، وهنا يلزم أن تبين جذر الإفادة من فكرة التكوين/التهديب والتي أشرنا لها، بسرعة، في ماسبق من البحث. يفيد رورتي من غادامير في فكرة Bildung والتي تترجم إلى تهذيب -وهو ماسنعمده- وتكوين وتنشئة وتربية وتعليم ذاتي، تلك الإفادة هي التي انعكست لديه في جعلها هدفاً للتفكير الإنساني، فلم يعد الإنسان مُفكراً لأجل المعرفة بل لأجل التهذيب. وأصبحت ذواتنا تنصقل وتُمنى كلما زادت قراءتنا وكتاباتنا وحديثنا عن أنفسنا ومن أجلها، وبذلك فهذه النشاطات تكشف أهميتها للإنسان بل وتقوّفها (حسب العقل الغربي وخواصه) على الأفكار التي تشغل بالحديث عن المأكّل أو المشرب أو الكسب المالي فقط؛ بذلك فهذه الأفكار تُعيد تكوين الإنسان، وذلك كان حاصراً لدى غادامير في لامبالاته بما حصل في التاريخ أو ما يمكن تحصيله من الطبيعة الخارجية، وتأكيده على ما يمكن أن ينفعا لاستعمالنا الخاص وما يمكن أن نحصل عليه لذلك الاستعمال منهما، فكل المعلومات التي نحصل عليها أو نسعى لكسبها إنما هي في نهاية المطاف أدوات لإيجاد طريقة جديدة وأكثر فائدة لحياتنا والتعبير عن ذواتنا.⁽¹⁾

ويوظف رورتي مفهوم التهذيب للدلالة على معنى إيجاد الطرق الجديدة، والأفضل، والأكثر إنارة، للكلام. ذلك المعنى الذي يحتاج إلى قضاء لرعائه وأدوات للعمل عليه، فتبين أن ذلك هو بديل الهرمينوطيقا لدى رورتي؛ «فالمسعى إلى تهذيب أنفسنا أو آخرين قد يتمثل في النشاط الهرمينوطيقي الرامي إلى صنع روابط بين ثقافتنا الخاصة وثقافة غريبة ما، أو حقبة تاريخية، أو بين نسقنا الخاص ونسق آخر يبدو أنه يسعى وراء أهداف لامتناسبة بمفردات لامتناسبة... ويفترض في الخطاب الكلامي التهذيبي أن يكون غير عادي، وأن يخرجنا من

(1) يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 471-472.

نُفُوسِنَا الْقَدِيمَةَ بِقُوَّةِ الْعَرَابَةِ، وَتُسَاعِدُنَا لِتَكُونَ كَائِنَاتٍ جَدِيدَةً»⁽¹⁾.
وَيَسْتَعِينُ رُورِي بِتَوَاسُطِ كُنُونِ فِي فِكْرَتِهِ عَنِ التَّمُودِجِ وَالْكَلامِ الْعَادِيِّ أَوْ
السَّائِدِ وَدَوْرَ الْعَرْضِيِّ أَوْ الثُّورَةِ أَوْ غَيْرِ الْعَادِيِّ فِي تَغْيِيرِ النَّسَقِيَّةِ نَحْوَ ضَرْبِ مُغَايِرِ
يَعْمَلُ عَلَى قَطْعِيَّةِ مَعْرِفِيَّةٍ مَعَ السَّابِقِ التَّارِيخِيِّ - الْإِسْتِمْي. وَمِنْ ذَلِكَ يُحَاوِلُ
الْمُقَارَنَةَ بَيْنَ الْكَلَامِ الْعَادِيِّ وَغَيْرِ الْعَادِيِّ لِيَنْطَلِقَ فِيمَا بَعْدُ وَاضِعًا حُدُودًا بَيْنَ
الْإِسْتِمْوَلُوجِيَا (الْمُتَقَدِّدَةِ مِنْ طَرَفِهِ) وَالْهَرْمِينُوطِيَا (الْمَعُولِ عَلَيْهَا).

يَجْرُئُ الْكَلَامُ الْعَادِيُّ إِلَى تَمْيِيزِهِ: بِوَصْفِهِ الْكَلَامَ الْمُتَعَارَفَ عَلَيْهِ وَالتَّفَقُّقَ عَلَيْهِ
اصْطِلَاحِيًّا وَتَوَاضُعِيًّا؛ وَلِذَلِكَ فَهُوَ يُمَثِّلُ مَنْظُومَةً عَرَفِيَّةً وَمَعْرِفِيَّةً مُتَّفَقَةً عَلَيْهَا، وَلَهَا
سُلْطَةُ الْإِجَابَةِ عَلَى التَّسَاؤُلَاتِ ذَاتِ الْعِلَاقَةِ بِالْمَنْظُومَةِ تِلْكَ، وَتَنْظِيمِ الْحُجَجِ لِمَا يَنْقُذُ
أَوْ يُؤَيِّدُ الْإِجَابَاتِ الَّتِي تُرِيدُ أَنْ تَخْضَعَهَا لِلتَّمْيِيزِ دَاخِلَ حَقْلِ أَهْتِمَامِهَا. بَيْنَمَا الْكَلَامُ
غَيْرُ الْعَادِيِّ (وَالَّذِي يَسْتَنْدُ لَهُ رُورِي) فَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمُشَارَكَاتِ الَّتِي يَدْخُلُهَا الْإِنْسَانُ
وَهُوَ غَيْرُ عَارِفٍ أَوْ مُلْتَزِمٍ بِالْأَحْكَامِ وَالْمَعْجَمِ الْعَرَبِيِّ لِلْكَلامِ الْعَادِيِّ وَأَتَمُودِجِهِ،
وَيَزِيحُهَا وَلَا يَعْمَلُ بِهَا وَيَبْدَأُ بِدَايَةِ بَصُورَةٍ لَعَوٍ أَوْ كَلَامٍ لَامَعْنَى لَهُ لِيَتَحَوَّلَ فِيمَا بَعْدُ
إِلَى ثُورَةٍ فِكْرِيَّةٍ، تُغَيِّرُ الْأَتَمُودِجَ الرَّسْمِيَّ أَوْ السَّائِدَ⁽²⁾. وَالْهَرْمِينُوطِيَا هِيَ الْمُنْعَطَفُ
الَّذِي سَيَأْخُذُ بِمَهْمَةٍ حَمَلِ مَعْنَى الْكَلَامِ غَيْرِ الْعَادِيِّ بِالضِدِّ مِنَ الْإِسْتِمْوَلُوجِيَا،
فَيَحْدُدُ مَسَارَ رُورِي بِأَنَّهُ تَحَوَّلَ مِنَ الْإِسْتِمْوَلُوجِيَا إِلَى الْهَرْمِينُوطِيَا.

الْهَرْمِينُوطِيَا وَالْبَرَاغَمَاتِيَّةُ.

-الْهَرْمِينُوطِيَا بِوَصْفِهَا مَشْرُوعًا خُلَاصِيًّا.

تَمَاشِيًا مَعَ مَشْرُوعِ رُورِي النَّقْضِيِّ وَالنَّقْدِيِّ لِمَا هُوَ سَائِدٌ، فَهُوَ لَا يُقِيمُ وَزْنَاً
لِلْفَهْمِ الَّذِي يَفْصِلُ الْإِسْتِمْوَلُوجِيَا عَنِ الْهَرْمِينُوطِيَا عَلَى أَسَاسٍ: أَنَّ الْأُولَى هِيَ مَنْ
تَمْتَلِكُ سُلْطَةَ الْعَقْلَانِيَّةِ وَمَا يَدْخُلُ تَحْتَ لُؤَائِهَا، وَالثَّانِيَّةُ الَّتِي تَتَضَمَّنُ الْبَحْثَ خَارِجَ
إِطَارِ مَا هُوَ عَقْلَانِيٌّ صَارِمٌ وَدَقِيقٌ وَالزَّامِي⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 473.

(2) يُنْظَرُ: المصدر نفسه، ص 425.

(3) يُنْظَرُ: المصدر نفسه، ص 424.

بناءً عَلَى مَاسَبَقَ، فَالْتَّمِيزُ لَا يَقُومُ عَلَى أَمْتِلَاكِ سُلْطَةِ الْعَقْلَنَةِ وَالصَّرَامَةِ مِنْ دُونِهَا، وَلَا عَلَى أَسَاسِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ عُلُومِ الطَّبِيعَةِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛ أَوْ بَيْنَ مَا يُشِيرُ لِلْوَاقِعِيَّةِ أَوْ مَا يُشِيرُ لِلْقِيَمِ؛ وَلَا بَيْنَ مَا يَمْتَلِكُ مَوْضُوعِيَّةً وَبَيْنَ مَا هُوَ يُعَانِي مِنَ الْإِلْتِبَاسِ وَالضَّعْفِ أَوْ الْمَرُوءَةِ، وَإِنَّمَا الْفَرْقُ الْأَسَاسُ يَقُومُ لَدَيْنِهِ بَيْنَ مَا هُوَ مَالُوفٌ وَمَا هُوَ لَيْسَ مَالُوفًا. وَلَاحِظْ ذَلِكَ يُمَكِّنُ حَصْرَ الْفُرُوقِ بِالْجَدُولِ الْآتِي (1):

الإبستمولوجيا	الهرمينوطيقا
تَهْدِفُ إِلَى فَهْمِ مَا يَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ وَوَصْفِهِ وَتَصْنِيفِهِ مِنْ أَجْلِ أَنْ تَوْسِعَ ذَلِكَ الْفَهْمَ، أَوْ تَعَزِيزَهُ، أَوْ تَعْلِيْمَهُ، أَوْ التَّأْسِيسَ لَهُ وَعَلَيْهِ.	يَجِبُ أَنْ تُؤَوَّلَ حِينَئِذَا لَانْفَهَمَ مَا يَحْرِي وَبِذَلِكَ نَحْنُ صَادِقُونَ فِي قَبُولِ ذَلِكَ الْفَهْمِ.
إِنَّهَا تَعْمَلُ بِمَنْطِقِ الْمَحَابَةِ وَالْمَقَاسَةِ وَالْوَحْدِيَّةِ وَالشُّمُولِيَّةِ.	إِنَّهَا تُعْطِي مَعْنَى لِلْأَمَلِ بِفَضَاءٍ ثَقَافِيٍّ تَعْدُدِيٍّ.
تَقُولُ بِوُجُودِ إِطَارٍ ثَابِتٍ وَحَيَادِيٍّ وَبِذَلِكَ هُوَ مَرَجِعٌ لِلْمَقَاسَةِ.	لَا ثَبَاتٌ أَوْ إِطَارٌ قَسْرِيٌّ، بَلْ سِلَانٌ لِلْمَعْنَى الَّذِي يَقِفُ بَرْهَةً مَعَ كُلِّ اتِّفَاقٍ.
مَوْضُوعُهَا مُتَعَلِّقٌ بِطَبِيعَةِ الْمَعْرِفَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَكَشْفِهَا وَذَلِكَ لَا يَتَّيَحُّ مَحَالًا لِلتَّأْوِيلِ لِأَنَّا مُلتَزِمُونَ بِبِرَاجِجٍ بَحْثِيٍّ وَمُمَارَسَاتٍ كَلَامِيَّةٍ عَادِيَّةٍ أَوْ سَائِلَةٍ أَوْ خَاضِعَةٍ لِمَنْظُومَةِ الْأَمْوُذِجِ الْمُهَيَّمِينَ.	إِنَّ الْهَرْمِينُوطِيْقَا تُؤَدِّي دَوْرَ الْإِصْلَاحِيَّةِ لِأَنَّهَا -دَائِمًا- مَا تَسْتَأْنِفُ الْبَحْثَ بِطَرِيقَةِ الْأَمَلِ بِالْجَدِيدِ وَالتَّائِيرِ، وَمَا يُعِيدُ تَحَرُّرَ الْإِنْسَانِ.
خِطَابٌ عَادِيٌّ، يَهْتَمُّ بِدِرَاسَةِ مَا هُوَ مَالُوفٌ.	خِطَابٌ غَيْرُ عَادِيٍّ، يُعَوِّلُ عَلَى دِرَاسَةِ غَيْرِ الْمَالُوفِ.
تَرْجَمَةُ لِلْخِطَابِ الْعَادِيِّ بِأَنَّهُ مَا يُمَكِّنُ أَنْ تَعْمَلَ لَهُ مُصْطَلَحَاتٌ مُفَضَّلَةٌ وَتَنْسِقَ لُغَةً خَاصَّةً بِهِ.	عَدَمُ وُجُودِ لُغَةٍ عِلْمٍ مُوَحَّدٍ. فَلَا وَجُودَ لِمَصْطُوفَةٍ مَوْضُوعِيَّةٍ وَحَيَادِيَّةٍ ثَابِتَةٍ، يُمَكِّنُ أَنْ تُفَسَّرَ، وَتُشْرَحَ، مَا نَعِيشُهُ، أَوْ تُرِيدُ أَنْ نَفْهَمَهُ.
تَقُومُ عَلَى أَسْئَلِ الشَّرْحِ، وَالتَّنْبِيْهِ، وَالتَّطْرِيقَةِ الْمَعْرِفِيَّةِ: الْمُتَنَازَعِ، وَالْمُسْتَحْسَنَةِ، وَالْعَقْلَانِيَّةِ، وَالصَّرَامَةِ.	إِنَّ كَلِمَةَ الْمَعْرِفَةِ لَدَيْنَهَا لَا تَسْتَحِقُّ الْقِتَالَ! فَالْهَرْمِينُوطِيْقَا هِيَ طَرِيقُ جَدِيدَةٍ فِي الْمَلَائِمَةِ، وَالْوُضُوحِ الْفَلَسَفِيِّ؛ وَلَا تَسْتَقِي إِلَى الْمَتَاجِجِ الْمَعْرِفِيَّةِ الْأَحْسَنِ وَالبَدِيلَةِ. بَلْ جُزْءٌ مِنْ تَعْدُدٍ مَقْبُولٍ.

(1) يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ص 426 وَص 458. مَعَ فُرُوقَاتٍ وَضَعَهَا الْبَاحْثُ.

وَتَتِيحَةٌ لِمَا سَبَقَ، يَقُولُ رورتي: «عَلَيْنَا أَلَّا نُحَاوِلَ أَنْ يَكُونَ [هنالك] موضوعٌ يَخْلِفُ الإِستيمولوجيا، بَلْ نُحَاوِلُ تَحْرِيرَ أَنْفُسِنَا مِنْ فِكْرَةٍ أَنْ تَكُونَ الفَلَسَفَةُ دَائِرَةً حَوْلَ اكْتِشَافِ إِطَارٍ بَحْثِيٍّ ثَابِتٍ. وَعَلَيْنَا، خَاصَّةً، أَنْ نُحَرِّرَ أَنْفُسِنَا مِنْ فِكْرَةٍ: أَنَّ الفَلَسَفَةَ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُشْرَحَ مَا تَرَكُهُ العِلْمُ بِلاَ شَرْحٍ»⁽¹⁾.

وذلك ما جعله يراجع مشروعه في تبني نوع من المشروع التوجيهي في الهرمينوطيقا ليتنازل عنه؛ فأجاب في مقابلة أجريت معه على سؤال: هل لا تزال تظن أن الهرمينوطيقا يجب أن تحمل محل الاستيمولوجيا = نظرية المعرفة؟ فقال: «لا، أظن أنها كانت عبارة غير ملائمة. والفصل الأخير من كتابي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" ليس جيداً جداً. وأظن أنه كان يجب فقط أن أقول: ينبغي أن نكون قادرين على التفكير في شيء نفعله أكثر من أهمية الاحتفاظ بصناعة الإستمولوجيا»⁽²⁾.

لكن، ذَلِكَ لَا يَدْفَعُنَا بِاتِّجَاهِ تَصَوُّرٍ نَهَائِيَةِ الفَلَسَفَةِ كَمَا أَتَاهُمْ بِذَلِكَ رورتي مِنْ قَبْلُ؛ بَلْ إِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الفَلَسَفَةَ بِهَذَا المَعْنَى قَدْ أَتَتْهُتْ: بِمَعْنَى شُمُولِيَّتِهَا، وَكُونِيتها المِيعَارِيَّةِ وَالنَّسَقِيَّةِ، وَالْمَرْجِعِيَّةِ العُلْيَا لِكُلِّ المَعَارِفِ. كُلُّ ذَلِكَ الوَهْمُ يَجِبُ أَنْ يُزَالَ، حَسَبَ رورتي. وذلك ما اخنا له في باية دراستنا عن الفلسفة وفلسفة، أو بين Philosophy و philosophy؛ والالتباس الذي صَوَّرَ قول رورتي هذا بأنه نهاية الفلسفة هنا يُشابه فكرة نهاية الدين في عصر التثوير؛ أو الرسم التشكيلي بعد مجيء الفن الطبيعي، لأنه سَيَظُلُّ، دوماً، هنالك، شيء اسمه "فلسفة" بالرغم من محاولة الهدم الرورتوية لكل الأنساق الفلسفية غير التاريخ، من أفلاطون إلى يومنا هذا،⁽³⁾ لَأَنَّ الفَلَسَفَةَ التَّهْدِييَّةَ لَأَتَهْدِفُ إِلَى وَضْعِ نَهَائِيَةِ لِلْفَلَسَفَةِ بِقَدَرٍ مَا تُرِيدُ مَنَعَ الفَلَسَفَةَ مِنْ تَحْصِيلِ أَوْ العَمَلِ بِاتِّجَاهِ الطَّرِيقِ الآمِنِ وَالْمَأْمُونِ لِلْعِلْمِ.⁽⁴⁾ الَّذِي يَحْمِلُ مَعَهُ الدَّقَّةَ وَالسُّلْطَةَ العُلْيَا وَالْحَقِيقَةَ المُطْلَقَةَ.

(1) المصدر نفسه، ص 496.

(2) Joshua Knobe, «A talent for Bricolage: An Interview with Richard Rorty», *The Dualist*, 2, 1995, pp. 71.

نقلا عن: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 148.

(3) يُنْظَرُ: المصدر نفسه، ص 512.

(4) يُنْظَرُ: المصدر نفسه، ص 488.

- البراغماتية: ضداً للموضوعية، والحلف الإستمولوجي.

ولا يقف إهتمام رورتي بالسائد وضده، أو العادي وتقيضه، أو الإستمولوجيا والهرمينوطيقا؛ بل يصل حد البحث في فوارق الموضوعي والتضامني؛ بين رمز الضد في فكر رورتي وهم الواقعيون وبين الجليل الفلسفي الذي ينتمي له من البراغماتيين. ويحدد بينهما ولهما طريقتان، نستطيع من خلالها كشف حدود تفكير كل منهما أو على الأقل معالم ذلك التفكير⁽¹⁾:

الأولى: في الكلام عن ما يقدموه بوصفهم جماعة فعلية تشرط بمقومات تاريخية وواقع معاش أو لغة أو رمزية أو جذر زمكاني مغاير، لكنه يرتبط بهم ثقافي واجتماعي. وهذه الحالة التي تستند إلى التضامن وتستهدفه. فهي التي تعمل من أجل الجماعة البشرية الهوياتية المحددة المعالم والائتماء.

الثانية: تتمثل في نظرة البشر إلى أنفسهم على أنهم يمتلكون علاقة مباشرة مع ما يمتلك حقيقة ليست إنسانية ولا تمت بصلة لواقعهم التاريخي أو المذهبي أو الجماعاتي الخاص. ويتساءل رورتي ويهتم بالممارسات الموجهة إلى ما هو خارج نطاق الإنسانية في الجماعة المتعينة والنحصرة، ولا ينظر لنفسه بوصفه محكوماً بأطر الجماعة المنتمية لها وإنما يرتبط بما هو موصوف دون الرجوع إلى مجتمع يتنصوي تحته. وهذه هي الموضوعية.

ويرى رورتي أن العقل الغربي هو وريث للصنفر الثاني، الذي يريد العمل بمعايير وتقاليد الموضوعية. والخاضع للفرضية القائلة: إننا يجب أن نقف على مسافة واحدة وكافية من الأفكار والأشياء بشكل يمكننا من أن نتفحصها من أجل جذبها نحو الطبيعي بدل الاجتماعي - الإنساني. وأولئك الذين يريدون أن يقيموا التضامن على أسس موضوعية وهم من يصفهم رورتي بالواقعيين والذين، كما أسلفنا، يفهمون الحقيقة بوصفها تطابقاً يخضع لتمثيل ومراوية. وبذلك فعلى التضامن أن يخضع لآليات الشطر بين ما هو عقلائي وما هو ليس كذلك: الذي تقترضه الافهام التي ميزت بين عالم الروح والطبيعة. والذي يعني الاعتماد على

(1) See: Rorty, Richard, *Objectivity Relativism and Truth*, Philosophical Papers, vol.1, Cambridge University press, 1991, p. 21.

الإبستمولوجيا وأخترناها لِمَهْمَةِ الفَلَسَفَةِ بالضدِّ مِنَ الهرمينوطيقا وإِعَادَةِ مَكَانَةِ الإنسان، وتحريرُهُ مِنْ تِلْكَ الاستِلاَبَاتِ الَّتِي حَوَّلَتْهُ إِلَى شَيْءٍ يَجْرَى قِيَاسُهُ وَالْعَمَلُ مَعَهُ عَلَى أَنَّهُ الصَّامِتُ وَالثَّابِتُ.⁽¹⁾ أَمَّا الاتِّجَاهُ الْمُقَابِلُ، وَالَّذِي حَاوَلَ عَكْسَ الْمُعَادَلَةِ وَرَدَّ الْمَوْضُوعِيَّةَ إِلَى التَّضَامُنِ، وَهُمْ الْبِرَاغِمَاتِيُونَ - الَّذِينَ وَبِحَسَبِ مَنْظُومَتِهِمُ الْفَلَسَفِيَّةِ لَا يَعْمَلُونَ وَفَقَ قَوَاعِدَ إبِستمولوجيَّةٍ صَارِمَةٍ مِثْلَ الْوَاقِعِيِّينَ أَوْ مِيتافيزيقيَّةِ كَمَا الْلاهوتِيِّينَ - فَالْحَقِيقَةُ لَنْ تَتَجَاوَزَ مَعْنَى الدَّلَالَةِ عَلَى مَا هُوَ نَافِعٌ لَهُمْ. وَلِذَلِكَ لَا يَرُونَ أَنَّ الْمَنْهَجَ التَّطْبِيقِيَّ الْمُسْتَعْمَلَ فِي رَدِّمِ الْفُجُورَةِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْوَاقِعِ هُوَ السَّبِيلُ الصَّحِيحُ أَوْ الْمَقْبُولُ، وَإِنَّمَا بِالْبَحْثِ عَنِ الْأَفْضَلِ وَالْجَيِّدِ الْمَوْجُودِ، وَمَا يُحْتَمَلُ وَجُودُهُ مِنَ الْجَيِّدِ. فَقَدْ يَكُونُ مَا هُوَ عَقْلَانِيٌّ غَيْرَ حَقِيقِيٍّ فِي نَظَرِهِمْ. وَأَنَّ الْفَرَضِيَّةَ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ تَتَحَكَّمَ بِهَا - وَفَقَهُم - هِيَ أَنَّ الْإِنْسَانَ -دَائِمًا- مِنْ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْجَدِيدِ مِنَ الْفَرَضِيَّاتِ أَوْ الْأَدِلَّةِ أَوْ الْمَفْرَدَاتِ أَوْ الْإِعْتِقَادَاتِ وَالَّتِي تُحَسِّنُ مِنْ حَيَاتِهِ؛ وَلِذَلِكَ لَا يَرْغَبُونَ بِالتَّحَرُّرِ مِنَ الْجَمَاعَةِ نَحْوَ مَشْرُوعِ مُتَمَاهٍ مَعَ مَا يَحْصُلُ فِي الطَّبِيعَةِ وَإِنَّمَا الْعَمَلُ بِاتِّجَاهِ الْإِتِّفَاقَاتِ الْمُتَبَادَلَةِ وَالْإِعْتِرَافِيَّةِ/الْبِينْدَاتِيَّةِ.⁽²⁾

لَكِنَّ الْبِرَاغِمَاتِيَّةَ مَعَ نُسخَةِ رورتي وَأَصْلُهَا التَّقْلِيدِيَّةُ مَعَ بِيرْس، وَجِيمْس، وَدِيوي قَدْ أَتَهَمَتْ بِالنَّسَبِيَّةِ. فَالْتَّصُورُ أَنَّنَا دَائِمًا فِي مَرَحَلَةٍ مِنْ مَرَاكِيلِ التَّحْقِيقِ، وَأَنَّنَا يُمَكِّنُنَا أَنْ نَعْمَلَ فَقَطْ مَعَ مُعْتَقَدَاتٍ وَنَظَرِيَّاتٍ وَمَعَايِيرَ نَمْتَلِكُهَا بِذَوَاتِنَا، يَحْجَلُ الْأَمْرَ وَكَأَنَّهُ مِثَالِيٌّ ذَاتِيٌّ وَنَسَبِيٌّ وَسُفْسُطَائِيٌّ؛ إِلَّا أَنَّ رورتي يُرِيدُ -حَقًّا- أَنْ يُعْلَمَ الدَّرْسَ الْفَلَسَفِيِّ الْجَدِيدَ بِمَعْنَى تَقَبُّلِ الطَّوَارِيءِ وَاللَّاأَخْتِرَالِ لِأَفْكَارِنَا بِقَوَالِبِ مُطْلَقَةٍ. فَمِنْ الْمُحْتَمَلِ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ قَضَايَا مُعْلَقَةٌ وَفِي أَيِّ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ وَمُحَدَّدٍ نَحْتَاجُ مَوْقِفًا وَرَأْيًا، وَلَيْسَ كُلُّ النَّاسِ يُمَكِّنُهُمْ أَنْ يَجِدُوا سَبَبًا مُشْتَرَكًا لِأَنْ يُتَّجِهُوا قَوْلًا فِيهَا؛ أَوْ قَدْ تَكُونُ تُخْضَعُهُمْ كُلُّهُمْ. لَكِنَّ ذَلِكَ لَا يَعْنِي أَنَّ بَعْضَ (أَوْ أَيِّ) مُنَازَعَاتٍ تَعَكُّسُ الْإِتِّمَامَاتِ الَّتِي مِنْ حَيْثُ الْمَبْدَأُ "غَيْرُ قَابِلٍ لِلْقِيَاسِ". وَلَا يُمَكِّنُنَا التَّنَبُّؤُ بِمُسْتَقْبَلِ التَّحْقِيقِ، وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ مُطْلَقًا كَيْفِيَّةَ نُشُوءِ الْوَضْعِ التَّنبُؤِيِّ؛

(1) See: Ibid, p. 22.

(2) See: Ibid, pp. 22-23.

لأجل ذلك يعتقد رورتي أن المؤسسين (التأسيسيين) والمصايين بخيبة أمل سيصفونه بالنسبية أو التشكك أو اللاعقلانية⁽¹⁾.

ويمكن الكلام عن منفذ خروج من تلك النسبية الزعومة، (وإن كان رورتي لا ينفقها إلا بوجهها اللاغي لما يمكن أن تنتج طروحاته في إعادة نصاب النقد الثقافي الذي يلزم نفسه بتبعيته كوصف لمهمة الفلسفة فتتبري للتشخيص والمراجعة والمعالجة) وذلك بإتاحة حيز كبير للذات وجدلها مع المجتمع - الغير (والذات) فبين التهذيب أو التكوين الذاتي والتضامن أو الهدف والمنتج البيئيات، صلة يحاول كشفها رورتي وتلك المحاولة تسعى نحو طريقة في طمر فجوات الفراق بين الذاتي والموضوعي والخاص والعام. وذلك مانجده من توليفته بين التهكم والتضامن بوصف الأول منجزاً للتكوين الذاتي وممثلاً لتلك التنشئة الذاتية، والثاني بوصفه تراصاً مع الشريك الاجتماعي وإحساساً به. ولذلك «يراهن البراغماتي على جدل... التورية [التهكم] والتضامن، لأن كل مهنة أو بحث أو تساؤل أو تأمل هو نتاج اشتغال دقيق وعميق على الذات يتضاعف أو يتفاعل بالتضامن الجماعي والتفاهم المجتمعي»⁽²⁾.

التهكمي هو من يعتقد أن فكره محدد بحدود لغته، وتلك اللغة منحورة بالعرضية وبسبب ذلك لم تعد المعرفة الميتافيزيقية، عنده، هدفاً يتبعه، ولا المطابقة للواقع أملاً يسعى إليه؛ ولذلك فهو يبحث عن معجم لغوي جديد بدل البحث الإستمولوجي، فقد يكون قد تعلم اللغة السيئة⁽³⁾؛ ولذلك يبدأ نائراً وساخراً وناقضاً لكل قيم الثبوت والرؤسوخ والمرجعية اليقينية الميتافيزيقية. لكن ذلك البعد التهكمي يأخذ الإنسان نحو ضرب من الانعزال لولا برهان البراغماتي في عده «المفكر في خدمة الجماعة»؛ ففكره سوف يظل شيئاً تافهاً، إن هو ظل بعيداً عن

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, p. 96.

(2) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، ص 170.

(3) ينظر: زهير البعكوبي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المراوغة (رورتي)»، ص 122.

المساهمة في إعادة ترتيب "تسيج المعتقدات الخاصة بتلك الجماعة" ... إلا أن إعادة الترتيب هذه ليست عملاً نسقياً، وليست برنامجاً بحثاً، بل هو حَكْ [كشط] في المكان المناسب⁽¹⁾، أي محاولات تشخيصية وعلاجية، تسعى إلى تضامنٍ وطنيٍّ أو مُحتمَعيٍّ ثقافيٍّ خاصٍّ.

التضامنية الرورتوية تقود إلى اللامرجعية واللامطلقية، كما قلنا آنفاً في أثناء بحثنا هذا، وذلك يعني بكلمة أخرى العرضية، بقدر ماهي نسبية. فالفلسفة التهذيبية ستعمل على ما هو عرضي، على ما هو ليس عادياً وثابتاً، وبأدوات هيرمينوطيقية في سبيل الفهم والاتفاق الأكثر تسويغاً وقبولاً في بيئة اجتماعية ومتزمنة.

ولذلك يفترض رورتي نهايةً لمطاف إشكاليته وانتقاداته، بل وحتى مشروعه في الهيرمينوطيقا والبراغماتية الجديدة، على هيئة ضرب من الخيال الشعيري الذي يستعير الأمل ممثلاً برمزية "غودو" فيقول: «إن أنتظار غودو مُحترَمٌ بالنسبة لنا نحن الفلاسفة... إن أنتظار غودو هو إنتظار الخيال البشري لكي يشتعل من جديد، إن أنتظار ذلك يعني طريقة في الكلام لم تُفكر بها من قبل... وأنهم [المفكرون] لا يحتاجون الغودو الذي يُفسرُ لهم أن سُلطته أو سُلطتها تأتي من علاقة خاصة مع شيء غير - بشري⁽²⁾». فالإنسان هو المعيار وهو أساس سلطة الحقيقة والخيال وإمكانية التجديد.

خاتمة ونتائج في مشروع رورتي:

لعلَّ الكلام عن رورتي في الصفحات السابقة لأوفيهِ حقهُ، بوصفه فيلسوفاً مُتَشَعِّباً وإنسكلوبيدياً جديداً، في اللغة والأخلاق والسياسة والمعرفة، إلا أننا حاولنا رسم ملامح خلاصة وعصاره لمجمل أفكاره النقدية وما بعد الحدائثية، والتي يمكن أن نخرج منها بنتائج عدّة، منها:

(1) زهير اليكوبى، المرجع نفسه، ص 125.
(2) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 89.

1- إن رورتي وبقدري إخلاصه المبكر للتحليلية، إلا أنه استطاع أن يكسّر تلك الصنميات؛ التأسيسية والإحتزالية، ليتحوّل إلى ناقدٍ للتحليلية، ومُتحوّلاً صوبَ الخطابِ البراغماتي، ومُحدّداً لمقولاته، ومُنْتَصِراً لرجالاته.

2- يتلخّص مشروع رورتي اللاتأسيسي - فهو مشروع نقديّ بالأساس - بأنه مشروعٌ ضديّ: ضدّ التّصور التّطابقيّ للمعرفة للعالم الخارجيّ (ضدّ المِراوية)؛ ضدّ الماهوية التي تعتقد أن في العالم جواهر وماهيات داخلية يمكن كشفها، وأن الحقيقة تتعلّق بها لا بما هو ظاهر أو ما يبدو؛ وهو مشروعٌ ضدّ التأسيس الذي مثله أغلب الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الغربيّ فحاول أن يفتح حيزَ التّفلسف ليصبح مُحاولاتٍ إنفلاقيةً للمعنى والهرمينوطيقا والخيالي.

3- إنّه يُحاول تحقيق تلك المعطيات الآنفة (الضديات) ليَجْعَلَ الخطاب الفلسفيّ أكثر مرونةً فيتمّمه بهدف الخروج من قسريّة الإستيمولوجيا في المعرفة إلى الهرمينوطيقا والتي تُعنى بالفعالية المستمرة للإنسان، على خلافها مع الأولى.

4- يتّخذ رورتي معايير وسطوة الموضوعية في المعرفة ليعكس مسارها نحو التضامنية والتي تعني أن يكون المعيار مجتمعياً خاصاً اتّفاقياً مؤقتاً. وبالتالي نسبياً. وكلّ ذلك يعتمد على قدرّة إنشائية وتهديفية يتمتّع بها الفرد ليستند معنى كينونته مع الآخر في تضامنٍ مجتمعيّ يهدف إلى إنجاح غاية الاجتماع البشريّ المعين (الوطني). وبذلك فهو بالضدّ من كلّ خطابات الكونية والشمولية.

ويمكن أن نكشف عن مكامن الضعف، أو التقدير في أطروحته، والتي منها:

1- يرى رورتي أن قضية الصدق لا يمكن إعادتها لتطابقي أو تأسيسية واقعية أو في إطار نظرية في المعرفة والإشكال الذي يستنبط عن ذلك هو: حينما يعتمد رورتي البديل في التسويغ الاجتماعيّ الحداثيّ ألا يُقدم أطراف الحداثيّة معاييرهم في صدق قضية أو عدمها اعتماداً على تطابقيّة

أو تأسيسيّة يَنْطَلِقُونَ مِنْهَا؟ وَمِنْ ثَمَّ تُحَالُ لِلنَّقَاشِ وَفِي النِّهَايَةِ سَتَكُونُ
الْغَلْبَةُ الْحِجَاجِيَّةُ، إِنْ قَبِلْتَ تِلْكَ الْغَلْبَةَ، أَصْلًا، فِي فِكْرِ رُورْتِي، لَتَكُونِ
قَبُولًا بِرُؤْيَا تَطَابِقِيَّةٍ فِي الصَّدَقِ أَوْ تَرْسِيخٍ لِتَأْسِيسِيَّةٍ جَدِيدَةٍ!!

2- كَيْفَ لِلتَّضَامِنِيَّةِ وَالتَّهْكُمِيَّةِ أَنْ تَدْخُلَ فِي مُحَادَثَةٍ أَوْ حِوَارٍ أَصْلًا؟ وَأَفْصَلُ
الْإِشْكَالَ بِالْقَوْلِ: كَيْفَ لِلتَّضَامِنِيَّةِ أَنْ تُخْرِجَ لِعِلَاقَاتٍ دَوْلِيَّةٍ أَوْ مَنْظَمَاتِيَّةٍ
خَارِجَ الْمَحَلِّيَّةِ، لَتَنْجَحَ فِي تَحْقِيقِ الْمَصَالِحِ الْوِطْنِيَّةِ- الَّتِي هِيَ مَوْضُوعُ
التَّضَامَنِ؟! وَفِي التَّهْكُمِ كَيْفَ لَهُ أَنْ يَكُونَ جُزْءًا مِنْ حِوَارٍ يَرَادُ أَنْ يُخْرِجَ
بِاتِّفَاقٍ إِذَا كَانَ هُنَاكَ طَرَفًا لَا يَشْعُرُ بِالمَسْئُولِيَّةِ وَالاِنْتِمَاءِ أَوِ الْجَدِيدَةِ
وَالْمُهِدَفِ إِلَى الْإِتِّفَاقِ؟ اعْتَقَدُ أَنَّ الْحِوَارَ وَالْإِتِّفَاقَ وَآيَةَ مُحَاوَلَةِ تَسْوِيقِ
دَاخِلِهِ كَمَا رَغِبَ بِهَا رُورْتِي لَنْ تَتَحَقَّقَ أَبَدًا، بِهَذَا الْمَعْنَى.

3- حِينَمَا نَتَمَاشَى مَعَ الْفَرْضِيَّةِ الْبَرَاغِمَاتِيَّةِ- وَالَّتِي نُؤْمِنُ بِهَا- بِأَنَّ الْفِكْرَةَ هِيَ
مُحَاوَلَةُ لِحُلِّ مُشْكِلةٍ مَا، وَكَلِمَا نَجْحَتْ فِي تِلْكَ الْمَهْمَةِ كَانَتْ صَحِيحَةً،
فَإِنِّي أَجِدُ صَعُوبَةً، قَرِيبَةً مِنَ الْإِسْتِحَالَةِ، مَعَ النَتِيجَةِ الَّتِي تَوْقِفُ مَعَهَا رُورْتِي
فِي أَنَّ الْفَلَسَافَةَ يَحْتَرِمُونَ فِكْرَةَ "غُودُو" اعْتِمَادًا عَلَيْهَا فِي أَنَّهَا رَمْزِيَّةٌ
لِدِيمُومَةِ الْعَطَاءِ وَالْجَدِيدِ عِبرَ الْخَيَالِ! وَهَذِهِ الصَّعُوبَةُ نَابِعَةٌ مِنْ أَنَّ
مُشَاكَلَنَا الَّتِي نَحْتَاجُ لِحُلُولِ اتِّفَاقِيَّةٍ، كَيْفَ لَهَا أَنْ تَبْقَى رَهِينَةً خِيَالٍ يَمْتَنَازُ
بِفَرْدِيَّتِهِ أَصْلًا وَكَيْفَ سَيَقْدَمُ بِوَصْفِهِ حَلًّا، حَسَبِ الطَّرِيقَةِ الرُّورْتِيَّةِ؟
اعْتَقَدُ أَنَّ الْأَمْرَ، هُنَا، سَيُعِيدُنَا لَوْجُوبِ اعْتِمَادِ آلِيَةِ وَبَرْنَامِجٍ يَقْتَرِبُ مِنْ
التَّأْسِيسِ لِنَفْهَمَ هَذِهِ الشَّدَرَاتِ الْغَنُوصِيَّةَ فِي بَعْضِ مِنْهَا. وَالحَاجَةُ تِلْكَ
لِلتَّأْسِيسِ قَدْ لَا تَكُونُ غَائِبَةً فِي أَصْلِ اعْتِمَادِ الْخَيَالِ مَعَ رُورْتِي؛ وَيَبْقَى
الْأَمْرُ شَائِكًا. وَحَتَّى أَمْرُ الشَّعْرِيَّةِ، وَكَمَا أَشَارَ بَعْضُ النَّقَادِ، فَإِنَّهَا أَمْرٌ
يُخَالَفُ وَيُنَاقِضُ فِكْرَةَ الْمَصْلَحَةِ، وَالْإِتِّفَاقِ عَلَى بُعْدِ اجْتِمَاعِيٍّ تَحَالُفِيٍّ.
إِنَّا إِمَامُ أَرِبَاكَ فِي تَوْظِيفَاتِ رُورْتِي.

الخاتمة

الخاتمة

يُمْكِنُنَا أَنْ نَفْهَمَ حِكَايَةَ الْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ بِوَصْفِهِ عَقْلاً تَحَوُّلِيًّا غَيْرَ رَاسِخٍ بِنَوْعٍ مِنْ وَجْهَتَيْ السَّلْبِ وَالْإِيجَابِ، فَهُوَ فِي تَحَوُّلَاتِهِ هَذِهِ يَكْشِفُ عَيُوبَهُ الْمُسْتَمِرَّةَ فِي التَّفَاقُمِ، وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ فَهُوَ يُحَاوِلُ أَنْ يُبَيِّنَ لِدَايَتِهِ وَلِلْآخِرِ أَنَّهُ لَا يُعَانِي مِنَ التَّكَلُّسِ أَوْ التَّحَجُّرِ؛ وَبِذَلِكَ فَهُوَ عَقْلٌ مُرَاجِعَاتِيٌّ يُحَاوِلُ أَنْ يَتَحَاوَزَ أَزْمَانَتِهِ الَّتِي تَتَفَجَّرُ بَيْنَ الْحَيْنِ وَالْآخِرِ. وَهَذِهِ الْحِكَايَةُ هِيَ صَلْبُ الدِّرَاسَاتِ الْمُتَنَائِرَةِ فِي نَصِّ هَذَا الْكِتَابِ.

وَلَعَلَّ أَهَمَّ مَا يُمَكِّنُ لَمَحَظِهِ، هُنَا، هُوَ اثْبَاقُ مَشَارِيعِ تَقْدِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمُتَبَايِنَةٍ فِي خُصُوصِيَّاتِهَا، وَشَامِلَةٍ فِي مُجْمَلِهَا؛ لِأَنَّ بَعْضَهَا يُكْمِلُ الْبَعْضَ الْآخَرَ. فإِشْكَالِيَّاتُ هَذَا الْعَقْلِ لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى زَاوِيَةٍ مَعْرِفِيَّةٍ دُونَ غَيْرِهَا، فَقَدْ انْتَشَرَتْ فِي الْفَلَسَفَةِ وَالدِّينِ وَالسِّيَاسَةِ وَمَبَاحِثِ الْحَقِيقَةِ وَأَدَوَاتِهَا.

وَالنَّتِيجَةُ الَّتِي تَخْلُصُ لَهَا دِرَاسَتُنَا هُنَا، أَنَّ هُنَاكَ تَحَوُّلاً كَبِيراً فِي بَنِيَةِ الْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ وَتَرْكِيبَاتِهِ، مِمَّا جَعَلَ الْمَرْكَزِيَّةَ، الَّتِي هِيَ مِحْوَرُ الدِّرَاسَاتِ، تَبْدُو وَكَأَنَّهَا زَيْفٌ أَوْ خِدَاعٌ يَجِبُ الْخَلَاصُ مِنْهُ، وَذَلِكَ الْخَلَاصُ اخْتَلَفَتْ شُرُوطُهُ وَمُقَوِّمَاتُهُ تَبَعاً لِكُلِّ فِيلَسُوفٍ حَاوَلَ أَنْ يُقَدِّمَ مَشْرُوعاً تَحَرُّريّاً فِيهِ. فَمَا كَانَ مِنْ ضَرْبٍ لِكُلِّ الْمُسْلِمَاتِ الْغَرْبِيَّةِ بِأَخْلَاقِيَّاتِهِ وَمِثَالِيَّاتِهِ بِنَوْعٍ مِنَ الْجَذَرِيَّةِ مَعَ (نَيْتْشِه) قَدْ أَبْرَزَ لَنَا رُكَّامَاتٍ مُحْطَمَةً تَجْعَلُنَا نَتَوَضَّحُ الْحَالِ وَكَأَنَّهُ خَرَابِييٌّ، لَوْلَا الْإِنْعِطَافُ بِالْقِيَمِ بِقَلْبِهَا رَأْساً عَلَى عَقِبِ مَعَهُ عِبَرٌ أَخْلَاقِيَّاتِ الْقُوَّةِ وَالْفَائِيقِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ. وَذَلِكَ تَبَيَّنَ بِقُوَّةِ بِوَصْفِهِ مَذْخَلاً لِمَشْرُوعٍ كَبِيرٍ لَا يَزَالُ يُهَيِّمُنْ عَلَى الْكَثِيرِ مِنْ سُبُلِ التَّفَكُّيرِ وَهُوَ تَيَّارُ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ، وَمَا أَنتَحَهُ مِنْ تَشْضُّعٍ وَإِعَادَةِ صِلَاحِيَّةٍ لِلْهَامِشِ بَعْدَ كُلِّ مَسِيرَةٍ قَمْعِهِ عِبَرِ الْمَرْكَزِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ.

وَمَا ذُكِرَ لَمْ يَكُنِ النَّيْجَةُ الْوَحِيدَةُ فَمَا قَدَمَتْهُ مَدْرَسَةُ (فرانكفورت) وَالْمَدْرَسَةُ
الْأَلْمَانِيَّةُ النَّقْدِيَّةُ وَالْفَرَنْسِيَّةُ بِمَعْنِيَّتِهَا، مِنْ طُرُقٍ عَلَى أُسُسِ الْبِنَاءِ الْعَقْلَانِيَّ تَمَيِّزًا لَهُ
مِمَّا هُوَ دُونُهُ، وَغَيْرَ الْخُرُوجِ نَحْوَ عَقْلَانِيَّاتٍ مُقَابِرَةٍ لِلْمَرْكَزِيَّةِ الْمُقَيَّنَةِ، الَّتِي عَانِي
الْعَقْلُ الْغَرْبِيُّ مِنْهَا، هُوَ وَالْآخَرُ الْمُخْتَلِفُ أَيْضًا مَعَهُ. فَالْعَقْلُ الْأَدَاتِيُّ الْمُخْتَزِلُ لِلْعَقْلِ
الْغَرْبِيِّ، وَالنَّسِيَّانُ الْمُتَكَرِّرُ لِمَا هُوَ أَفْضَلُ بِمِثَالِيَّةٍ مَعَ الْعَقْلِ الْأَنْفَاقِيِّ وَالْفِعْلِ السِّيَاسِيِّ،
لَمْ يَكُونَا كَافِيَيْنِ بَلْ إِنْ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ اسْتَطَاعَتْ أَنْ تُنْتِجَ مَشَارِيعُ مُضَادَّةٍ،
وَمُنَاهِضَةٍ، غَيْرَ بَرَامِجِ الْهَرْمِينُوطِيْقَا وَالتَّفْكِيْنِ وَالْفِكْرِ الْجَذْرِيِّ وَكَشْفِ
الْمُصْطَنَعَاتِ.

كُلُّ ذَلِكَ جَعَلَ الْعَقْلَ الْمَفَارِقَ يَنْضَجُ وَكَأَنَّهُ عَقْلٌ بَرَاغِمَاتِي يُحَاوِلُ أَنْ يَحْتَازَ
هَفَوَاتِ الصَّرَاحِ الدَّائِمِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَاللَّاعْقِلِ، بَيْنَ الْمَقْبُولِ وَالْمَرْفُوضِ، بَيْنَ الْهَامِشِ
وَالْمَرْكَزِ، لِأَنَّهُ عَقْلٌ يُحَاوِلُ أَنْ يَتَعَامَلَ مَعَ مَشَاكِلِهِ بِنَوْعٍ مِنَ الْعَمَلِيَّةِ الْمُرِيحَةِ، الَّتِي
طَالَمَا قُفِدَتْ وَسَطٌ وَيَلَاتٍ وَتَقَمَّاتِ التَّمَرُّكِزِ أَيْنَمَا حُلٌّ، وَالشُّمُولِيَّةِ أَيْنَمَا
اسْتَحْوَذَتْ.

وَبِذَلِكَ يُعَدُّ الْكِتَابُ قِرَاءَةً وَمُرَاجَعَةً مُلَخَّصَةً لِهَذِهِ الْمَسِيرَةِ الْمَهْمَةِ مِنْ تَارِيخِ
الْإِنْسَانِيَّةِ فِكْرِيًّا وَسِيَاسِيًّا، وَبِذَلِكَ يُمَكِّنُنَا هَذَا النَّصُّ الْمُتَجَرِّدُ مِنْ أَنْ نَعْبِي دَوْرًا فِي
أَنْ لَا تَنْتَكِلَسَ، وَلَا تُحَاوِلَ الرُّسُوحَ فِي الثَّرَاتِ بِأَزْمَاتِهِ بَلْ أَنْ نَعْمَلَ مِنْ أَجْلِ تَحَاوُزِ
الْمُنْخَوَرِ مِنْهُ وَالْمَيِّتِ، وَالْقَبُولِ بِمَا هُوَ مُرِيحٌ. نَعْمَ الرَّاحَةُ هِيَ السَّعَادَةُ الْمَقْصُودَةُ هُنَا.
وَيَجِبُ أَنْ نَفْهَمَ أَنَّ الْعَقْلَ الْمُضَادَّ لِلْعَقْلِ الْغَرْبِيِّ بِمُخْتَلَفِ أَصْنَافِهِ، وَلَا سِيَّمَا
الْغَرْبِيِّ مِنْهُ، هُوَ الْآخَرُ مُطَالَبٌ بِتِلْكَ الْمُرَاجَعَةِ، الَّتِي تُعِيدُ مُطْلَبَ الْمِثَالِيِّ، وَتَعْمَلُ
بِإِرْجَائِيَّةٍ صَانِعَةٍ لِلْحُرِّيَّةِ وَالسَّكِينَةِ. وَمَعَ كُلِّ مَا نَشَاهِدُهُ مِنْ تَمَرُّكِزٍ لَدَيْنَا، نَحْنُ
الْآخَرِينَ، حَوْلَ النَّصِّ وَالسَّلَفِ، وَنَسِيَّانِ حَيَاتِنَا وَتَمَطُّلَاتِهَا، بِسَبَبِ تَنْظِيرَاتِ الْمَوْتِ
وَالْعُنْفِ، فَإِنَّا الشُّعُوبُ الْأَكْثَرُ اِحْتِيَاجًا لِهَذِهِ الْمُرَاجَعَاتِ عَلَى مُخْتَلَفِ صُعْدِ بَنَى
التَّفْكِيْرِ وَالْعَمَلِ، الْفَلَسَفَةِ وَالسِّيَاسَةِ وَالْأَخْلَاقِ وَالِدِّينِ. وَهَذِهِ فُرْصَةٌ لِكَي نَعْبِي
مَوْقِعَنَا تَارِيخِيًّا؛ لِنَتَخَلَّصَ مِنْ فَشْلِنَا الْمُتَزَايِدِ فِي فَهْمِ الْحَيَاةِ.

